Erich Ftomm s-a născut în 1900 la Frankfurt pe Main. Din 1930 a fost profesor la Institutul de psihanaliză din Frankfurt pe Main, colaborând cu H. Marcuse şi T. Adomo. Din cauza venirii lui Hitler la putere, părăseşte în 1934 Germania şi se stabileşte în Statele Unite. în 1962 este numit profesor de psihiatrie la Universitatea din New York. A murit în 1980 la Muralto, Tessin.

Opera: ***Frica de libertate*** (1941); ***Psihanaliză şi religie*** (1950); ***Societate alienată, societate sănătoasă*** (1955); Arta ***de a iubi*** (1956); ***Patima de a distruge(1975)***

ARCHE T Y P O S

Erich Fromm

FRICA DE LIBERTATE

Traducere de Magdalena Măringuţ

UNIVERSITAS

Titlul original: The Fear of Freedom

Copyright © 1984 by Erich Fromm. AU rights reserved.
Copyright © 1998 Editura Teora
Toate drepturile asupra ediţiei în limba română aparţin Editurii Teora. Reproducerea integrală sau parţială a textului din această carte este posibilă numai cu acordul prealabil scris al Editurii Teora. UNIVERSITAS este un imprint al Editurii Teora.

Distribuţie:
Bucureşti: B-dul Al. I. Cuza nr. 39; tel./fax: 222.45.33
Sibiu: Şos. Alba lulia nr. 40; tel.: 069/21.04.72; fax: 069/23.51.27
Bacău: Calea Mărăşeşti nr. 5; tel./fax: 034/18.18.26

Teora – Cartea prin poştă
CP 79-30, cod 72450 Bucureşti, România
Tel./fax: 252.14.31

Teora
CP 79-30, cod 72450 Bucureşti, România
Fax: 210.38.28

Sef de redacţie: Gelu Diaconu Coperta: Gheorghe Popescu

NOT: 1877 UMA Frica de libertate ISBN: 973-601-402-9
Printed în Romania

CUPRINS

Cuvânt înainte.....7

Libertatea – o problemă psihologică?.....11

Apariţia individului şi ambiguitatea libertăţii.....29

Libertatea în epoca Reformei.....
1. Fondul medieval şi Renaşterea.....

2. Perioada Reformei.....

Cele două feţe ale libertăţii omului modem

Mecanismele evadării.....
1. Autoritarismul.....
2. Distructivitatea.....
3. Conformismul de automat.....

Psihologia nazismului.....

Libertate şi democraţie.....
1. Iluzia individualităţii.....
2. Libertate şi spontaneitate.....

Caracterul şi procesul social.....

Index.....251

CUVANT ÎNAINTE

Această carte face parte dintr-un studiu întins privitor la structura de caracter a omului modem şi la problemele interacţiunii dintre factorii psihologici şi cei sociologici, studiu la care lucrez de câţiva ani şi a cărui desăvârşire mi-ar mai fi luat încă mult timp. Evoluţiile politice actuale şi pericolele pe care le implică ele pentru cele mai mari realizări ale culturii modeme – individualitatea şi unicitatea personalităţii – m-au determinat să întrerup munca la studiul mai vast şi să mă concentrez asupra unui singur aspect al lui, care este crucial pentru criza socială şi culturală a zilelor noastre: semnificaţia libertăţii pentru omul modem. Sarcina mea în această carte ar fi fost mai uşoară dacă aş fi putut trimite cititorul la studiul complet al structurii de caracter a omului în cultura noastră, deoarece sensul libertăţii poate fi înţeles pe deplin numai pe baza unei analize a întregii structuri de caracter a omului modem. Aşa cum stau lucrurile, am fost nevoit să mă refer frecvent la anumite concepte şi concluzii fără a intra în amănunte, aşa cum aş fi făcut dacă studiul ar fi avut o mai mare amploare. în ceea ce priveşte alte probleme de mare importanţă, m-am rezumat doar la a le menţiona în treacăt, iar uneori-chiar deloc. Dar eu cred că, chiar dacă este nevoit să sacrifice dezideratul completitudinii, psihologul trebuie să-şi ofere fără întârziere contribuţia la înţelegerea crizei actuale.

Sublinierea semnificaţiei consideraţiilor psihologice referitoare la situaţia actuală nu implică, în opinia mea, o supraestimare a psihologiei. Entitatea de bază a procesului social este individul, cu dorinţele şi temerile sale, cu pasiunile şi raţiunea sa, cu înclinaţiile sale spre bine şi spre rău. Pentru a înţelege dinamica procesului social, trebuie mai întâi să înţelegem dinamica proceselor psihologice care au loc înăuntrul individului, exact aşa cum pentru a înţelege individul, trebuie să-l

privim în contextul culturii care l-a modelat. Teza acestei cărţi este că omul modem, eliberat din lanţurile societăţii preindividualiste care ii oferea siguranţă, dar în acelaşi timp îl limita, nu a câştigat libertate în sensul pozitiv al realizării eului său individual [selfj[1], adică al exprimării capacităţilor sale intelectuale, emoţionale şi senzoriale. Libertatea, deşi i-a oferit independenţă şi raţionalitate, în acelaşi timp l-a izolat, creându-i prin aceasta o stare de angoasă şi de slăbiciune. Această izolare este de nesuportat, iar alternativa cu care este confruntat este fie să fugă de povara acestei libertăţi către noi dependenţe şi supuneri, fie să înainteze către realizarea deplină a libertăţii pozitive care se bazează pe unicitatea şi individualitatea omului. Deşi această carte reprezintă mai degrabă o diagnoză decât o prognoză – mai degrabă o analiză decât o soluţie – concluziile ei au legătură cu direcţia acţiunii noastre. Aceasta pentru că înţelegerea motivelor fugii totalitare de libertate este o premisă a oricărei acţiuni care are ca obiectiv victoria asupra forţelor totalitare.

Renunţ la plăcerea pe care aş avea-o mulţumind tuturor acelor prieteni, colegi şi studenţi cărora le sunt îndatorat pentru sprijinul acordat şi pentru criticile constructive pe care le-au adus opiniilor mele. Cititorul va găsi în notele de subsol referiri la autorii faţă de care mă simt cel mai îndatorat pentru ideile exprimate în această carte. Totuşi, doresc să mulţumesc în mod special tuturor acelora care au contribuit nemijlocit la desăvârşirea acestui volum. în primul rând doresc să-i mulţumesc domnişoarei Elizabeth Brown care, atât prin sugestiile, cât şi prin criticile sale a fost de un ajutor nepreţuit în alcătuirea volumului. De asemenea, mulţumirile mele se îndreaptă către domnul T. Woodhouse, pentru importantul sprijin acordat la editarea manuscrisului şi către Dr. A. Seidemann pentru ajutorul oferit în legătură cu problemele filosofice atinse în carte. [I]

I **Am tradus *jself* prin „eu”, şi nu prin „sine", datorită faptului că Erich Fromm desemnează prin acest cuvânt *„întregul organizat şi integrat al personalităţii”* (p. 27), pentru „sine” în sens psihanalitic existând în limba engleză termenul „id”. întrucât în limba română „sine” trimite îndeosebi la una**

Doresc să mulţumesc următoarelor edituri pentru privilegiul de a utiliza pasaje intinse din publicaţiile lor: Board of Christian Education, Philadelphia, extrase din *Institutes of the Christian Religion* de Jean Calvin, traducere de John Allen; Columbia Studies în History, Economies and Public Law (Columbia University Press), New York, extrase din *Social Reform and the Reformation* de Jacob S. Schapiro; Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich., extrase din The *Bondage of the Will* de Martin Luther, traducere de Henry Cole; John Murray, London, extrase din *Religion and the Rise of Capitalism* de R.H. Tawney; Hurst and Blackett, London, extrase din *Mein Kampf* de Adolf Hitler; Allen and Unwin, London, extrase din *The Civilization of the Renaissance în Italy* de Jacob Burckhardt.

dintre cele trei instanţe psihice ale teoriei freudiene (sine, eu, supraeu), iar „eu” nu este încetăţenit exclusiv în accepţia sa psihanalitică, consider că traducerea lui „seif” prin „eu” este preferabilă, întrucât înlesneşte lectura, (n.t.)

Capitolul 1

LIBERTATEA - O PROBLEMĂ PSIHOLOGICĂ?

Istoria modernă a Europei şi a America se concentrează în jurul efortului de eliberare din lanţurile politice, economice şi spirituale care încătuşau oamenii. Luptele pentru libertate au fost duse de către cei asupriţi, cei care doreau noi libertăţi, împotriva celor care aveau de apărat privilegii. Cât timp o clasă lupta pentru propria sa eliberare de sub dominaţie, credinţa ei era că luptă pentru libertatea umană ca atare şi era aşadar capabilă să facă apel la un ideal, la dorinţa de libertate înrădăcinată în toţi cei asupriţi. Totuşi, în lunga şi, în fond, neîntrerupta bătălie pentru libertate, clase care luptau împotriva opresiunii într-o anumită perioadă treceau de partea duşmanilor libertăţii atunci când victoria era obţinută şi trebuiau apărate noi privilegii.

în ciuda multor eşecuri, libertatea a şi câştigat bătălii. Mulţi au murit în aceste bătălii cu convingerea că a muri în lupta împotriva asupririi era mai bine decât să trăieşti lipsit de libertate. O astfel de moarte era suprema afirmare a individualităţii lor. Istoria părea să dovedească faptul că omul putea să se conducă singur, să ia decizii pentru sine, să gândească şi să simtă aşa cum credea el de cuviinţă. Ţinta către care se îndrepta rapid dezvoltarea socială părea să fie exprimarea deplină a potenţialităţilor umane. Principiile liberalismului economic, ale democraţiei politice, ale autonomiei religioase şi ale individualismului în viaţa personală dădeau expresie aspiraţiei spre libertate şi, în acelaşi timp, păreau că aduc omenirea mai aproape de realizarea ei. Una după alta, legăturile erau rupte. Omul a învins dominaţia naturii şi a devenit stăpânul ei; a înfrânt dominaţia bisericii şi pe cea a statului absolutist. Abolirea dominaţiei externe părea să fie nu numai o condiţie

necesară, dar şi una

suficientă pentru atingerea ţelului către care se năzuia: libertatea individului.

Războiul mondial a fost privit de mulţi ca ultima luptă, iar sfârşitul lui ca victoria definitivă a libertăţii. Democraţiile deja existente păreau consolidate, iar altele noi înlocuiau vechile monarhii. Insă n-au trecut prea mulţi ani până să se ivească noi sisteme care negau tot ceea ce oamenii credeau că au câştigat în secole de luptă. Pentru că esenţa acestor noi sisteme care au luat efectiv comanda întregii vieţi sociale şi personale a omului era supunerea tuturor, cu excepţia unora, foarte puţini, faţă de o autoritate asupra căreia nu aveau nici un control.

La început, mulţi s-au consolat cu gândul că victoria sistemului autoritarist se datora nebuniei câtorva indivizi şi că nebunia va duce la prăbuşirea lor, la momentul potrivit. Alţii credeau cu înfumurare că italienilor sau germanilor le lipsea o perioadă suficient de lungă de practică democratică şi că, aşadar, se putea aştepta liniştit până când aceştia vor atinge maturitatea politică a democraţiilor din vest. O altă iluzie comună, poate cea mai periculoasă dintre toate, era că oameni ca Hitler obţinuseră puterea asupra giganticului aparat de stat doar prin viclenie şi impostură, că ei şi acoliţii lor guvernau numai şi numai prin forţă, că întreaga populaţie era numai obiectul lipsit de voinţă al înşelăciunii şi terorii.

în anii care au trecut de atunci, a devenit clar faptul că aceste argumente erau greşite. Am fost siliţi să recunoaştem că în Germania milioane de oameni erau tot atât de dornici să renunţe la libertate pe cât de dornici fuseseră părinţii lor să lupte pentru ea; că în loc să-şi dorească libertatea, ei căutau căi de a fugi de ea; că alte milioane erau indiferenţi şi nu credeau că merită să te baţi şi să mori pentru apărarea libertăţii. De asemenea, trebuie să recunoaştem că criza democraţiei nu este o problemă specifică Italiei sau Germaniei, ci una cu care se confruntă orice stat modem. Şi nici nu are importanţă ce simboluri aleg duşmanii libertăţii umane: libertatea este tot atât de periclitată dacă este atacată în numele anti-fascismului sau în cel al fascismului făţiş.[1] Acest adevăr a fost atât de convingător formulat de John Dewey, încât îl voi exprima chiar prin cuvintele sale: Nu *existenţa statelor*

totalitare străine – spune el – este cea mai serioasă ameninţare pentru democraţia noastră. Ci faptul că înăuntrul propriilor noastre atitudini personale şi înăuntrul propriilor noastre instituţii există condiţiile care au determinat **în ţările străine victoria autorităţii externe, a disciplinei, a uniformităţii şi a dependenţei de Conducător.** ***Bătălia se dă, prin urmare, aici – în noi înşine şi în instituţiile noastre.***[II] [III]

Dacă vrem să luptăm împotriva fascismului, trebuie să-l înţelegem. Confundarea dorinţei cu realitatea nu ne va folosi la nimic. Iar declamarea unor formule optimiste se va dovedi tot atât de inadecvată şi lipsită de folos ca şi ritualul unui dans indian de invocare a ploii.

Pe lângă problema condiţiilor economice şi sociale care au dat naştere fascismului, există şi o problemă umană care trebuie înţeleasă. Această carte işi propune să analizeze acei factori dinamici din structura de caracter a omului modern care în ţările fasciste l-au determinat să dorească să renunţe la libertate şi care operează într-o atât de mare măsură la milioane dintre compatrioţii noştri.

Cele mai importante întrebări care se pun atunci când cercetăm aspectul uman al libertăţii, dorinţa de supunere şi setea de putere sunt următoarele: Ce este libertatea ca experienţă umană? Este dorinţa de libertate ceva inerent naturii umane? Este ea o experienţă identică, indiferent de tipul de cultură căruia îi aparţine o persoană, sau este ceva diferit, în funcţie de gradul de individualism atins într-o anumită societate? Libertatea este numai absenţa presiunii externe sau este, de asemenea, şi prezenţa a ceva – şi dacă e aşa, prezenţa a ce? Care sunt factorii sociali şi economici din societate care favorizează năzuinţa către libertate? Poate deveni libertatea o povară prea greu de dus pentru om, ceva de care el încearcă să scape? Atunci de ce această libertate este pentru mulţi un ţel mult râvnit, iar pentru alţii o ameninţare?

II **Folosesc termenul »fascism" sau cel de „autoritarism" pentru a desemna un sistem dictatorial de tipul celui german sau italian. Când mă voi referi în mod special la cel german, îl voi numi nazism, (n.a.)**

III **John Dewey,** ***Freedom*** **and Culture, Allen & Unwin, London, 1940. (n-a.)**

Nu există, de asemenea, pe lângă o dorinţă înnăscută de libertate şi o dorinţă instinctivă de supunere? Dacă nu există, atunci cum putem explica atracţia pe care o exercită asupra atâtor oameni, în zilele noastre, supunerea faţă de un conducător? Se dovedeşte supunere numai faţă de o autoritate externă sau există, de asemenea, o supunere faţă de autorităţi interiorizate, cum ar fi datoria sau conştiinţa, faţă de constrângeri [compulsions], interioare sau faţă de autorităţi anonime de felul opiniei publice? Există o satisfacţie ascunsă a supunerii? Care este esenţa ei?

Ce anume creează în oameni acea dorinţă insaţiabilă de putere? Forţa energiei lor vitale sau o fundamentală slăbiciune şi neputinţă de a-şi trăi viaţa în mod spontan şi cu dragoste? Care sunt condiţiile psihologice care favorizează întărirea acestor tendinţe? Care sunt condiţiile sociale pe care se bazează, la rândul lor, astfel de condiţii psihologice?

Analiza aspectului uman al libertăţii şi al autoritarismului ne obligă să luăm în discuţie o problemă generală, şi anume aceea a rolului pe care-l joacă factorii psihologici ca forţe active în procesul social; aceasta ne conduce în cele din urmă la problema interacţiunii factorilor psihologici, economici şi ideologici în procesul social. Orice încercare de a înţelege atracţia exercitată de fascism asupra marilor naţiuni ne constrânge să recunoaştem rolul factorilor psihologici. Pentru că este vorba, în acest caz, de un sistem politic care, în esenţă, nu face apel la forţele raţionale ale propriului interes, ci care stârneşte şi mobilizează în om forţe diabolice, forţe despre care noi am crezut că nu există sau, cel puţin, că au pierit cu mult timp în urmă. Imaginea familiară a omului în ultimele secole era cea a unei fiinţe raţionale ale cărei acţiuni erau determinate de propriul său interes şi de capacitatea sa de a acţiona în funcţie de el. Chiar scriitori ca Hobbes, care au recunoscut setea de putere şi agresivitatea ca forţe motrice ale omului, au explicat existenţa acestor forţe ca un rezultat logic al interesului personal: fiindcă oamenii sunt egali şi au, aşadar, aceeaşi dorinţă de a fi fericiţi şi, fiindcă nu există destulă bogăţie pentru a-i satisface pe toţi în aceeaşi măsură, ei luptă în mod necesar unul împotriva celuilalt şi vor putere pentru a-şi asigura stăpânirea în viitor a

ceea ce posedă în prezent. Dar imaginea lui Hobbes s-a demodat. Pe măsură ce clasa de mijloc a reuşit să înlăture puterea foştilor conducători politici sau religioşi, pe măsură ce oamenii au reuşit să stăpânească natura şi pe măsură ce milioane de indivizi au devenit independenţi din punct de vedere economic, s-a ajuns să se creadă tot mai mult într-o lume raţională şi în om ca într-o fiinţă în mod esenţial raţională. Forţele întunecate şi diabolice ale naturii omului erau alungate către Evul Mediu şi chiar către perioadele mai timpurii ale istoriei şi erau explicate prin lipsa de cunoştinţe sau prin intrigile viclene ale unor regi şi preoţi mincinoşi.

Aceste perioade erau privite ca un vulcan care de mult timp a încetat să mai fie o ameninţare. Lumea se simţea în siguranţă şi încrezătoare în faptul că realizările democraţiei moderne distruseseră toate forţele răului; pământul părea strălucitor şi sigur ca străzile bine luminate ale unui oraş modem. Se credea că războaiele erau ultimele relicve ale unor ere apuse şi că nu mai era nevoie decât de un singur război pentru a se sfârşi cu războiul; crizele economice erau socotite accidente, cu toate că aceste accidente continuau să aibă loc cu o anumită regularitate.

Când fascismul a ajuns la putere, majoritatea oamenilor erau nepregătiţi atât din punct de vedere teoretic, cât şi din punct de vedere practic. Erau incapabili să, creadă că omul ar putea să manifeste asemenea înclinaţii spre rău, asemenea sete de putere, asemenea lipsă de consideraţie faţă de drepturile celor slabi sau asemenea dorinţă arzătoare de supunere. Doar câţiva au fost conştienţi de clocotul vulcanului care precede izbucnirea sa. Nietzsche tulburase optimismul satisfăcut al secolului al XlX-lea; Marx de asemenea, dar într-un mod diferit. Un alt avertisment a fost dat ceva mai târziu de către Freud. Fără îndoială că el şi cea mai mare parte a discipolilor săi aveau doar o idee foarte naivă despre ceea ce se petrece în societate, iar majoritatea aplicaţiilor sale psihologice asupra problemelor sociale erau construcţii eronate; totuşi, îndreptându-şi interesul către fenomenele de tulburare emoţională şi mentală a individului ne-a condus până în vârful vulcanului şi ne-a făcut să privim înăuntrul craterului

clocotind.

Freud, mai mult decât oricare altul dinaintea lui, şi-a îndreptat atenţia către observarea şi analizarea forţelor iraţionale şi inconştiente care determină parţial comportamentul uman. El şi urmaşii săi în psihologia modernă nu au dezvăluit numai partea iraţională şi inconştientă a naturii umane, a cărei existenţă fusese neglijată de raţionalismul modem; el a arătat, de asemenea, că aceste fenomene iraţionale urmau anumite legi şi că de aceea puteau fi înţelese raţional. Ne-a învăţat să înţelegem limbajul viselor şi al simptomelor somatice, precum şi manifestările iraţionale din comportamentul uman. A descoperit că aceste manifestări, precum şi întreaga structură de caracter a unui individ erau reacţii la influenţele exercitate de lumea exterioară şi, în mod special, de cele ce se petrecuseră în prima copilărie.

Dar Freud era atât de impregnat de spiritul culturii căreia îi aparţinea, încât nu a putut trece peste anumite limite pe care aceasta le impunea. Aceste limite au devenit limitări chiar şi pentru înţelegerea de către el a individului bolnav; ele i-au stânjenit înţelegerea individului normal şi a fenomenelor iraţionale prezente în viaţa socială.

Dat fiind că această carte subliniază rolul factorilor psihologici în întregul proces social şi dat fiind că această analiză se bazează pe unele dintre descoperirile fundamentale ale lui Freud – în special pe cele ce privesc acţiunea forţelor inconştiente în caracterul omului şi dependenţa lor de influenţele externe –, cred că i-ar fi de mare ajutor cititorului să afle de la început unele dintre principiile generale ale abordării noastre şi, de asemenea, principalele diferenţe dintre această abordare şi conceptele freudiene clasice.[IV]

IV **O abordare psihanalitică care, deşi se bazează pe realizările fundamentale ale teoriei lui Freud, se deosebeşte totuşi de aceasta sub multe aspecte importante poate fi găsită în cartea lui Karén Homey, *New* Ways *în Psychoanafysis,* Kegan Paul, London 1939 şi în *Conceptions of Modem Psychi- atry – The First William Alanson White Memorial Lectures* a lui Harry Stack Sullivan în „Psychiatry", 1940, volumul 3, nr. 1. Deşi cei doi autori se deosebesc în multe privinţe, punctul de vedere exprimat aici are multe în comun cu vederile amândurora.**

Freud a acceptat credinţa tradiţională în dihotomia fundamentală dintre oameni şi societate, precum şi doctrina tradiţională conform căreia natura umană este rea. Pentru el, omul este în mod esenţial antisocial. Societatea trebuie să-l civilizeze, trebuie să-i permită o anumită satisfacere directă a instinctelor [drives][V] biologice, imposibil de eradicat; dar de cele mai multe ori societatea trebuie să rafineze şi să respingă cu abilitate impulsurile de bază [basic impulses] ale omului. Ca urmare a acestei reprimări de către societate a impulsurilor naturale se întâmplă ceva miraculos: instinctele reprimate se transformă în aspiraţii valoroase din punct de vedere cultural şi devin astfel baza umană a culturii. Freud a ales cuvântul „sublimare" pentru această trecere ciudată de la represie la comportament civilizat. Dacă dimensiunea represiei este mai mare decât capacitatea de sublimare, indivizii devin nevrotici şi este necesar să se permită diminuarea represiei. în general, există o relaţie inversă între satisfacerea pulsiunilor [drives] omului şi cultură: cu cât mai multă represie, cu atât mai multă cultură (şi cu atât mai mare pericol de tulburări nevrotice). în teoria lui Freud, relaţia individului cu societatea este în mod esenţial una statică: individul rămâne în principiu acelaşi, schimbându-se numai în măsura în care societatea exercită o presiune mai mare asupra instinctelor lui naturale (şi astfel impune mai multă sublimare) sau îi permite o mai mare satisfacere (şi astfel sacrifică cultura).

Ca şi concepţia despre aşa-zisele instincte primare [basic instincts] ale omului, pe care psihologii dinainte le acceptau, concepţia lui Freud despre natura umană era în esenţă o reflecţie asupra celor mai importante pulsiuni care pot fi

---

(n.a.)

V Am tradus pe parcursul acestei căiţi termenii „drive" şi „instinct" când prin .instinct'', când prin „pulsiune", în funcţie de ceea ce evidenţia contextul. Atunci când contextul pare să accentueze conotaţia biologica a acestor termeni am folosit cuvântul „instinct", iar când sensul lor iese din cadrul strict biologic am optat pentru cuvântul „pulsiune". Pentru o înţelegere mai bună a problemei din jurul celor doi termeni, „instinct" şi „pulsiune", vezi *Vocabularul psihanalizei,* Jean Laplanche şi J.-B. Pontalis, Humanitas, Bucureşti, 1994. p. 194 sq. şi 321 sq. (n.t.)

observate la omul modem. Pentru Freud individul culturii sale reprezenta „omul”, iar acele pasiuni [passions] şi angoase care sunt caracteristice omului societăţii modeme erau considerate ca fiind forţe externe înrădăcinate în constituţia biologică a omului.

Deşi am putea da multe exemple în acest sens (cum ar fi baza socială a ostilităţii precumpănitoare azi la omul modem, complexul lui Oedip, aşa numitul complex al castrării la femei), vreau să dau numai unul singur care este deosebit de important pentru că priveşte întreaga concepţie despre om ca fiinţă socială. Freud consideră întotdeauna individul în relaţiile sale cu alţii. Din perspectiva lui Freud, aceste relaţii sunt similare raporturilor economice faţă de ceilalţi, care sunt caracteristice individului societăţii capitaliste. Fiecare persoană munceşte pentru sine, în manieră individualistă, pe propriul său risc şi nu în primul rând în cooperare cu alţii. Dar nu este un Robinson Crusoe; are nevoie de alţii, în calitate de clienţi, de angajaţi sau de patroni. Trebuie să cumpere şi să vândă, să dea şi să ia. Piaţa, fie că este cea a produselor, fie că este cea a muncii, reglează aceste relaţii. Astfel, individul, iniţial singur şi suficient sieşi, intră în relaţii economice cu indivizi, ca mijloc în vederea unui scop anume: de a vinde sau de a cumpăra. Concepţia freudiană a relaţiilor umane este în esenţă aceeaşi: individul apare pe deplin echipat cu instincte date biologic care cer să fie satisfăcute. în vederea satisfacerii lor, individul intră în relaţii cu alte „obiecte”. Astfel, alţi indivizi sunt întotdeauna un mijloc pentru scopul acestuia, anume satisfacerea tendinţelor care-şi au originea ele însele în individ, dinainte ca el să intre în contact cu alţii. în accepţia lui Freud, domeniul relaţiilor umane este similar pieţei – este un schimb de satisfaceri ale nevoilor date biologic, în care relaţia cu celălalt este întotdeauna un mijloc de atingere a unui scop, dar niciodată un scop în sine.

Contrar punctului de vedere al lui Freud, analiza oferită în această carte se bazează pe asumpţia că problema cheie a psihologiei este aceea a felului specific al legăturii individului cu lumea, şi nu aceea a satisfacerii sau a frustrării uneia sau alteia dintre nevoile instinctuale per se; mai mult decât atât, se

bazează pe asumpţia că relaţia dintre om şi societate nu este una statică. Nu este ca şi cum am avea pe de o parte un individ echipat de natură cu anumite instincte şi, pe de alta, societatea ca ceva separat de el, satisfăcând sau frustrând aceste tendinţe înnăscute. Deşi există anumite nevoi, cum ar fi foamea, setea, sexul, care simt comune omului, acele pulsiuni care fac posibile diferentele dintre caracterele oamenilor, ca dragostea şi ura, setea de putere şi dorinţa arzătoare de supunere, bucuria plăcerii senzoriale şi teama de ea, sunt toate rezultate ale procesului social. Cele mai frumoase, precum şi cele mai urâte înclinaţii ale omului nu sunt părţi ale unei naturi umane imobile şi date biologic, ci rezultă din procesul social care creează omul. Cu alte cuvinte, societatea nu are numai o funcţie represivă – deşi o are şi pe aceasta – ci mai are şi o funcţie creativă. Natura omului, pasiunile [passions] şi angoasele sale sunt un produs cultural; la urma urmelor, omul însuşi este cea mai importantă creaţie şi realizare a efortului uman permanent, a cărui mărturie o numim istorie.

Este tocmai sarcina psihologiei sociale să înţeleagă acest proces al creării omului în istorie. De ce dintr-o epocă istorică în alta au loc anumite schimbări în caracterul omului? De ce este diferit spiritul renascentist de cel al Evului Mediu? De ce este diferită structura de caracter a omului din capitalismul monopolist de cea din secolul al XlX-lea? Psihologia socială trebuie să explice de ce iau naştere noi aptitudini şi noi pasiuni [passions] bune sau rele. Observăm astfel că, de exemplu, din Renaştere şi până în zilele noastre oamenii au fost însetaţi de glorie, în timp ce această aspiraţie, care pare azi atât de naturală, era puţin prezentă la omul societăţii medievale.[VI] în aceeaşi perioadă oamenii şi-au dezvoltat un simţ al frumuseţii naturii pe care nu-l avuseseră până atunci.[VII] Pe lângă asta, în ţările din nordul Europei, începând cu secolul al XVI-lea, omul şi-a dezvoltat o poftă obsesivă de a munci care i-a lipsit omului liber înainte de această perioadă.

VI **Cf. Jacob Burckhardt, The *Civilization of the Renaissance în Italy,* Allen & Unwin, London, 1921, p. 139 sqq. (n.a.)**

VII **opxit, p. 299 sqq. (n.a.)**

Dar nu numai omul este creat de istorie, ci şi istoria este creată de om. Rezolvarea acestei aparente contradicţii constituie sfera psihologiei sociale.[VIII] Sarcina ei nu este numai aceea

VIII **Cf. contribuţiile sociologilor J. Dollard, K. Mannheim şi H.D. Lasswell, ale antropologilor R.Benedict, J. Hallowell, R. Linton, M. Mead, E. Sapir şi aplicarea conceptelor psihanalitice la antropologie de către A. Kardiner. (na.)**

de a arăta cum se modifici şi se dezvoltă pasiunile [passions], dorinţele şi angoasele ca rezultat al procesului social, ci şi cum energiile omului modelate astfel în forme specifice devin, la rândul lor, forţe productive, modelatoare ale procesului social. Astfel, de exemplu, setea de glorie şi de succes şi imboldul de a munci [drive to work] sunt forţe fără de care capitalismul mo* dern nu s-ar fi putut dezvolta; fără acestea şi fără un număr de alte forţe umane, omului i-ar fi lipsit impulsul [impetus] de a acţiona conform cerinţelor sociale şi economice ale sistemului comercial şi industrial modem.

Din cele ce am spus reiese că punctul de vedere prezentat în această carte diferă de cel al lui Freud, deoarece este într-un dezacord clar cu interpretarea sa a istoriei ca rezultat al forţelor psihologice care, în ele însele, nu sunt condiţionate social. Este într-un dezacord tot atât de dar cu acele teorii care neglijează rolul factorului uman ca unul dintre elementele dinamice în procesul social. Această critică nu este îndreptată numai împotriva teoriilor sociologice care doresc în mod explicit să elimine problemele psihologice din sociologie (ca teoriile lui Durkheim şi ale şcolii lui), ci şi împotriva acelor teorii care au în mai mare sau în mai mică măsură iz de psihologie comportamentală. Ceea ce este comun tuturor acestor teorii este asumpţia că natura umană nu are propriul ei dinamism şi că schimbările psihologice trebuie înţelese în termenii dezvoltării noilor „deprinderi" ca o adaptare la noile modele culturale. Aceste teorii, deşi vorbesc despre factorul psihologic, îl reduc totodată la o umbră a modelelor culturale. Numai o psihologie dinamică, ale cărei temelii au fost puse de Freud, poate face mai mult decât să recunoască doar de formă factorul uman. Deşi nu există o natură umană imuabilă, nu o putem totuşi privi ca fiind flexibilă la infinit şi capabilă să se adapteze la orice fel de condiţii fără să dezvolte un dinamism psihologic al ei. Natura umană, deşi este produsul evoluţiei istorice, are anumite mecanisme şi legi inerente, a căror descoperire este sarcina psihologiei.

În acest moment, pentru deplina înţelegere a ceea ce am spus până acum şi a ceea ce va urma, pare necesar să discutăm noţiunea de adaptare. Această discuţie oferă În acelaşi timp o

ilustrare a ceea ce înţelegem prin mecanisme şi legi psihologice.

Pare folositor să distingem între adaptarea „statică" ţi cea „dinamică". Prin adaptare statică înţelegem acea adaptare la modele [pattems] care lasă nemodificată întreaga structură de caracter şi care implică numai adoptarea unei noi deprinderi. Un exemplu de adaptare de acest fel este trecerea de la deprinderea chinezească de a mănca la deprinderea vestică de a folosi furculiţa şi cuţitul. Un chinez venit în America se va adapta la acest nou model, dar această adaptare nu va avea în sine un efect prea mare asupra personalităţii sale; nu-i va deştepta noi pulsiuni sau trăsături de caracter.

Prin adaptare dinamică înţelegem acel fel de adaptare care are loc, de exemplu, când un băiat se supune ordinelor tatălui său sever şi ameninţător – fiindu-i prea frică de el pentru a face altfel – şi devine un băiat „bun". în timp ce se adaptează la necesităţile situaţiei, ceva se înt&mplă în el. Poate dezvolta o puternică ostilitate faţă de tatăl său, ostilitate pe care o refulează, deoarece ar fi prea periculos să o exprime sau chiar să fie conştient de ea. Această ostilitate refulată, deşi nu este manifestă, este un factor dinamic în structura sa de caracter. Ea poate crea o nouă angoasă şi poate duce astfel la o supunere şi mai profundă; aceasta poate provoca o vagă sfidare, îndreptată nu împotriva cuiva în mod special, ci mai degrabă împotriva vieţii în general. Deşi aici, ca şi în primul caz, un individ se adaptează la anumite circumstanţe externe, acest gen de adaptare creează ceva nou în el, trezeşte noi pulsiuni şi noi angoase. Orice nevroză este un exemplu de astfel de adaptare dinamică; ea este, în esenţă, o adaptare la acele condiţii externe (în special la cele din prima copilărie) care sunt iraţionale în sine şi, în general vorbind, nefavorabile creşterii şi dezvoltării copilului. în mod similar, acele fenomene socio-psihologice care sunt comparabile cu fenomenele nevrotice (vom discuta mai tărziu de ce nu trebuie să le numim nevrotice), cum ar fi prezenţa puternicelor impulsuri [impulses] distructive sau sadice în grupurile sociale, oferă un exemplu de adaptare dinamică la condiţii sociale iraţionale şi dăunătoare dezvoltării oamenilor.

Pe lăngă întrebarea referitoare la tipul de adaptare care are loc, există şi alte întrebări care cer un răspuns: ce îl sileşte pe

om să se adapteze la aproape orice condiţie de viaţă imaginabilă şi care sunt limitele adaptabilităţii sale?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, primul fenomen care trebuie discutat este faptul că există anumite segmente ale naturii omului care sunt mai flexibile şi mai adaptabile decât altele. Acele aspiraţii şi trăsături de caracter prin care oamenii diferă unii de alţii dovedesc un mare grad de elasticitate şi maleabilitate: dragostea, caracterul distrugător, sadismul, tendinţa de supunere, setea de putere, indiferenţa, dorinţa de autoglo- rificare, entuziasmul faţă de cumpătare, bucuria plăcerii senzuale şi frica de senzualitate. Acestea şi multe alte aspiraţii şi temeri care se pot găsi în om se dezvoltă ca o reacţie la anumite condiţii de viaţă. Ele nu sunt deosebit de flexibile, pentru că odată devenite parte a caracterului unei persoane, nu dispar şi nu se transformă cu uşurinţă într-o altfel de pulsiune.

Sunt totuşi flexibile în sensul că indivizii, mai ales în copilărie, dezvoltă o nevoie sau alta, potrivit cu întregul mod de viaţă în care trăiau. Nici una dintre aceste nevoi nu este imuabilă şi rigidă în felul în care ar fi o parte înnăscută a naturii umane care se dezvoltă şi care trebuie să fie satisfăcută indiferent de împrejurări.

Spre deosebire de aceste nevoi, există altele care sunt o parte indispensabilă a naturii umane şi care cer în mod imperativ să fie satisfăcute, anume acele nevoi care sunt înrădăcinate în organizarea fiziologică a omului, cum ar fi foamea, setea, nevoia de somn şi altele. Pentru fiecare din acestea există un anumit prag dincolo de care absenţa satisfacerii este de nesuportat, iar când acest prag este depăşit, tendinţa de a satisface nevoia capătă calitatea unei aspiraţii atotputernice. Toate aceste nevoi condiţionate fiziologic pot fi cuprinse în noţiunea unei nevoi de autoconservare. Această nevoie de autoconservare este acea parte a naturii umane care are nevoie să fie satisfăcută indiferent de circumstanţe şi care constituie de aceea mobilul primordial al comportamentului uman.

Să punem acest lucru intr-o formulă mai simplă: omul trebuie să mănânce, să bea, să doarmă, să se apere de duşmani şi aşa mai departe. Ca să facă toate acestea, trebuie să muncească şi

să producă. Dar „munca” nu este ceva general sau abstract. Munca este întotdeauna muncă concretă, adică un fel specific de muncă într-un tip specific de sistem economic. O persoană poate munci ca sclav într-un sistem feudal, ca ţăran într-un pueblo indian, ca om de afaceri independent în societatea capitalistă, ca vânzătoare într-un magazin universal modern, ca muncitor pe banda fără sfârşit a unei mari fabrici. Aceste feluri diferite de muncă cer trăsături de personalitate total diferite şi favorizează diferite tipuri de relaţie cu ceilalţi. Când se naşte, omul găseşte scena gata pregătită. Trebuie să mănânce şi să bea, aşadar trebuie să muncească; iar aceasta înseamnă că trebuie să muncească în condiţiile particulare şi în modurile pe care i le impune tipul societăţii în care s-a născut. Ambii factori, necesitatea de a trăi şi sistemul social, sunt în principiu nemodificabili de către el ca individ şi sunt factorii care determină dezvoltarea acelor alte trăsături care dovedesc o mai mare maleabilitate. Astfel, modul de viaţă, aşa cum este el impus individului de către specificul unui sistem economic, devine factorul prim în determinarea întregii sale structuri de caracter, deoarece nevoia imperativă de autoconservare îl sileşte să accepte condiţiile în care este obligat să trăiască. Aceasta nu înseamnă că nu poate încerca, împreună cu alţii, să producă anumite schimbări economice şi politice; dar în primul rând personalitatea sa este modelată de modul particular de viaţă, deoarece a fost confruntat cu el încă din copilărie prin intermediul familiei, care prezintă toate trăsăturile tipice unei anumite societăţi sau clase.[IX]

IX **Aş vrea să avertizez asupra unei confuzii făcute frecvent cu privire la această' problemă. Structura economică a unei societăţi acţionează în determinarea modului de viaţă al individului ca o condiţie pentru dezvoltarea personalităţii. Aceste condiţii economice sunt total diferite de mobilurile economice subiective, cum ar fi dorinţa de bogăţie materială care a fost considerată de către mulţi autori, de la renascentişti până la anumiţi autori marxişti care n-au reuşit să înţeleagă conceptele de bază ale lui Marx, ca mobil principal al comportamentului uman. De fapt, dorinţa obsedantă de îmbogăţire materială este o nevoie caracteristică numai anumitor culturi, iar condiţii'economice diferite pot crea trăsături de personalitate care detestă bogăţia materială sau o**

Nevoile condiţionate fiziologic nu sunt singura parte imperativă a naturii umane. Mai există o parte tot atât de constrângătoare, una care nu este înrădăcinată în procesele corporale, ci în chiar esenţa practicii şi modului uman de viaţă: nevoia de a fi legat de lumea exterioară, nevoia de a evita singurătatea. Singurătatea şi izolarea totală conduc la dezintegrarea mentală întocmai cum inaniţia conduce la moarte. Această legătură cu alţii nu este totuna cu contactul fizic. Un individ poate fi singur, fizic vorbind, timp de mulţi ani, putând fi totuşi legat de idei, valori sau cel puţin de modele sociale care îi dau un sentiment de comuniune şi „apartenenţă". Pe de altă parte, poate să trăiască în mijlocul oamenilor şi totuşi să fie copleşit de un cumplit sentiment de izolare, al cărui rezultat, dacă trece dincolo de o anumită limită, este starea de nebunie, reprezentată de tulburări schizofrenice. Această absenţă a legării de valori, simboluri şi modele o putem numi singurătate morală şi afirmăm că singurătatea morală este tot atât de greu de tolerat ca şi singurătatea fizică sau mai degrabă că singurătatea fizică devine de nesuportat numai dacă implică şi o singurătate morală. Legătura spirituală cu lumea poate lua multe forme: călugărul care, în chilia sa, crede în Dumnezeu şi deţinutul politic care, ţinut izolat, se simte una cu camarazii de luptă nu sunt singuri din punct de vedere moral. De asemenea, nici gentlemanul englez care-şi poartă smokingul în ambianţele cele mai exotice şi nici mic burghezul care, deşi absolut izolat de prietenii săi, se simte una cu naţiunea sau cu simbolurile sale. Tipul de legătură cu lumea poate fi nobil sau trivial, dar chiar legătura cu cel mai josnic tip de model este absolut preferabilă singurătăţii. Religia şi naţionalismul, ca şi orice obicei şi orice credinţă oricât de absurdă şi de degradantă, dacă nu face decât să-l lege pe individ de alţii, sunt adăposturi împotriva a ceea ce-l sperie cel mai tare pe om: izolarea.

Nevoia irezistibilă de a evita izolarea morală a fost descrisă cel mai convingător de Balzac în acest pasaj din *Suferinţele*

---

ignoră. Am discutat în detaliu această problemă în „Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *Zeits- chriftfurSozialforschung,* Hirschfelt, Leipzig, 1932,vol.I, p. 28 sqq.(n.a.).

inventatorului:

Un lucru trebuie să înveţi, **sd** ***se imprime în mintea ta care este încă atât de maleabilă: omul are oroare de singurătate. Iar dintre toate felurile de singurătate, singurătatea morală este cea mai groaznică. Primii sihastri trăiau cu Dumnezeu, locuiau*** **În** ***lumea cea mai populată, lumea spiritelor. Primul gând al omului, fie el un lepros sau un prizonier, un păcătos sau un invalid, este: să aibă un tovarăş în această soartă a sa. Pentru a-şi satisface această pornire care este însăşi viaţa, el pune*** **în** ***joc toată forţa, toată puterea, energia întregii sale vieţi. Şi-ar găsi Satan tovarăşi fără această dorinţă copleşitoare? Pe această temă s-ar putea scrie o întreagă epopee, care ar fi prologul la Paradisul pierdut, pentru că Paradisul pierdut nu este nimic altceva decât apologia răzvrătirii.***

Orice încercare de a răspunde la întrebarea de ce frica de izolare este atât de puternică în om ne-ar îndepărta de drumul principal pe care-l urmăm în această carte. Totuşi, ca să nu las cititorului impresia că nevoia de a te simţi una cu alţii are vreo natură misterioasă, aş dori să indic direcţia în care cred că se află răspunsul.

Un element important este faptul că oamenii nu pot trăi fără un gen oarecare de cooperare cu alţii. în orice tip imaginabil de cultură omul are nevoie să coopereze cu alţii dacă vrea să supravieţuiască, fie cu scopul de-a se apăra împotriva duşmanilor sau a pericolelor din natură, fie pentru a putea să muncească şi să producă. Până şi Robinson Crusoe era însoţit de omul său, Vineri; fără el probabil nu numai că ar fi înnebunit, dar chiar ar fi murit. Fiecare are în copilărie, în mod dramatic, experienţa acestei nevoi de a fi ajutat de către alţii. Din pricina incapacităţii efective a copilului de a se îngriji de el însuşi în ceea ce priveşte funcţiile vitale, comunicarea cu ceilalţi este o chestiune de viaţă şi de moarte pentru el. Posibilitatea de a fi părăsit este inevitabil cea mai serioasă ameninţare pentru întreaga existenţă a copilului.

Mai există un element care face atât de copleşitoare nevoia de „apartenenţă": faptul conştiinţei subiective de sine, al facultăţii gândirii, prin care omul este conştient de sine ca entitate individuală, diferită de natură şi de alţi oameni. Deşi gradul

acestei conştienţe variază, aşa cum se va vedea în capitolul următor, existenţa ei pune în faţa omului o problemă esenţialmente umană: fiind conştient de sine ca diferit de natură şi de ceilalţi oameni, fiind conştient – chiar şi foarte vag – de moar

te, **boală, îmbătrânire, individul îşi simte în mod necesar insignifianţa şi micimea faţă de univers şi de toţi ceilalţi care nu sunt „el”. Dacă el nu ar fi legat de ceva, dacă viaţa lui nu ar avea un sens şi o perspectivă, s-ar simţi ca un fir de praf şi ar fi copleşit de neînsemnătatea sa individuală. N-ar fi în stare să se lege de nici un sistem care să dea un sens şi o perspectivă vieţii lui, ar fi plin de îndoială, iar această îndoială ar paraliza în cele din urmă capacitatea sa de a acţiona – adică de a trăi.**

înainte de a trece mai departe, poate că ar fi util să recapitulăm cele spuse cu privire la abordarea noastră generală a problemelor de psihologie socială. Natura umană nu este nici suma fixată biologic şi înnăscută a instinctelor, nici o umbră lipsită de viaţă a modelelor culturale la care se adaptează fără piedici; ea este produsul evoluţiei umane, dar are, de asemenea, şi anumite mecanisme şi legi inerente. Există anumiţi factori în natura omului care sunt rigizi şi de neschimbat: necesitatea de a satisface instinctele condiţionate fiziologic şi necesitatea de a evita izolarea şi singurătatea morală. Am văzut că individul trebuie să accepte modul de viaţă înrădăcinat în sistemul de producţie şi distribuţie propriu oricărei societăţi date. în procesul de adaptare dinamică la cultură se dezvoltă o seamă de pulsiuni puternice care motivează acţiunile şi sentimentele individului. Individul poate să fie conştient sau nu de aceste pulsiuni, dar în orice caz ele sunt puternice şi, o dată ce s-au dezvoltat, se cer satisfăcute. Ele devin forţe influente care sunt, la rândul lor, active în modelarea procesului social. Despre cum interacţionează factorii economici, psihologici şi ideologici şi ce concluzie generală suplimentară se poate trage cu privire la această interacţiune se va discuta mai târziu, în cursul analizei pe care o vom face Reformei şi fascismului.[X] Această discuţie va fi mereu concentrată în jurul principalului subiect al cărţii: omului, având tot mai multă libertate, în sensul ieşirii din unitatea sa originară cu natura, şi devenind în tot mai mare măsură un „individ”, nu-i rămâne decât să aleagă între a se uni cu

---

X **Voi discuta mai amănunţii intr-un apendice aspectele generale ale interdependenţei dintre forţele psihologice şi cele socio-economice, (n.a.)**

lumea în spontaneitatea iubirii şi a muncii productive sau a tinde spre un tip de siguranţă prin intermediul unor legături cu lumea care ii distrug libertatea şi integritatea eului individual.[XI]

XI **După terminarea acestui manuscris, un studiu despre diferite aspecte ale libertăţii a fost prezentat în *Freedom, Its Meaning,* proiectată şi editată de R.N. Ansc'hen, Harcourt, Brace & Co., New York, 1940. Aş dori să mă refer aid în mod special la articolele lui H. Bergson, J. Dewey, R.M. McIver, K. Riezler, P. Tillich. De asemenea cf. Carl Steuermann, *Der Mensch aufder Flucht, S.* Fischer, Berlin, 1932 (n.a.)**

Capitolul 2

APARIŢIA INDIVIDULUI ŞI AMBIGUITATEA LIBERTĂŢII

înainte de a ajunge la principalul nostru subiect – problema sensului libertăţii pentru omul modem şi de ce şi cum încearcă el să fugă de ea – trebuie să discutăm mai întâi o idee care poate părea oarecum îndepărtată de realitate. Ea este totuşi o premisă necesară înţelegerii analizei libertăţii în societatea modernă. Este vorba despre ideea că libertatea caracterizează existenţa umană ca atare şi, mai mult, că sensul ei se schimbă în funcţie de gradul în care omul se concepe şi este conştient de sine ca fiinţă independentă şi distinctă.

Istoria socială a omului a început o dată cu trecerea [emerging] sa dintr-o stare de unitate cu natura spre conştiinţa faptului că el este o entitate separată de natura înconjurătoare şi de ceilalţi oameni. Totuşi, conştiinţa acestui fapt a rămas foarte vagă de-a lungul unor mari perioade istorice. Individul a continuat să fie strâns legat de lumea naturală şi socială din care s-a ivit; deşi era parţial conştient de sine ca entitate distinctă, el se simţea, de asemenea, parte a lumii înconjurătoare. Procesul intens al desprinderii individului de legăturile sale originare, proces pe care-l putem numi „individuaţie", pare că a atins apogeul în istoria modernă, în secolele dintre Reformă şi prezent.

Găsim acelaşi proces în istoria vieţii individului. Copilul se naşte atunci când nu mai este una cu mama sa şi devine o entitate biologică separată de ea. Totuşi, cu toate că această separaţie biologică este începutul existenţei umane individuale, copilul rămâne, din punct de vedere funcţional,

una cu mama lui pentru o lungă perioadă de timp.

în măsura în care individul, vorbind la modul figurat, încă nu s-a desprins complet de cordonul ombilical care îl leagă de lumea exterioară, nu este liber; dar aceste legături îi oferă siguranţă şi un sentiment de apartenenţă, de înrădăcinare undeva. Ţin să numesc „legături originare" ("primary ties"] aceste legături care există înainte ca procesul de individuaţie să ducă la apariţia completă *a* individului. Ele sunt organice, în sensul că sunt o parte a dezvoltării normale a omului; implică o lipsă de individualitate, dar, de asemenea, oferă individului siguranţă şi orientare. Ele sunt legăturile care unesc pe copil cu mama lui, pe membrul unei comunităţi primitive cu clanul lui şi cu natura sau pe omul medieval cu biserica şi cu casta lui socială. O dată ce este atinsă faza individuaţiei complete şi individul este eliberat din aceste legături originare, el este confruntat cu o nouă problemă: de a se orienta şi a se înrădăcina în lume, de a obţine securitatea în alte moduri decât acelea caracteristice existenţei sale preindividualiste. Libertatea are acum un înţeles diferit de cel pe care îl avea înainte de a se atinge acest stadiu al evoluţiei. Trebuie să ne oprim aici şi să clarificăm aceste idei, discutându-le mai concret în legătură cu dezvoltarea individuală şi socială.

Trecerea relativ bruscă din stadiul de făt în cel de fiinţă umană şi tăierea cordonului ombilical marchează independenţa copilului faţă de corpul mamei. Dar această independenţă este reală numai în sensul brut al separării celor două trupuri. într-un sens funcţional, copilul rămâne o parte a mamei. Este hrănit, îngrijit şi primeşte atenţie din partea acesteia în privinţa oricărei chestiuni vitale. Treptat, copilul ajunge să-şi privească mama şi celelalte obiecte ca entităţi distincte de sine. Unul din factorii acestui proces este dezvoltarea neurologică şi cea fizică generală a copilului, capacitatea lui de a apuca fizic obiectele, de a le cuprinde mental şi de a le stăpâni. Prin propria lui activitate, el ia cunoştinţă de o lume din afara lui. Procesul de individuaţie este favorizat de cel al educaţiei. Acest proces implică o seamă de frustrări şi interdicţii care transformă rolul mamei în acela al unei persoane cu obiective diferite care intră

în conflict cu dorinţele copilului şi deseori în acela al unei persoane periculoase şi ostile.[1] Acest antagonism, care este o parte a procesului educaţional, chiar dacă nu e câtuşi de puţin singura, este un factor important al ascuţirii distincţiei dintre „eu" şi „tu".

Trec câteva luni de la naştere până când copilul recunoaşte altă persoană ca atare şi poate reacţiona cu un zâmbet şi e nevoie de ani pentru ca el să înceteze să se mai confunde pe sine cu universul.[XII] [XIII] Până atunci, el manifestă genul special de egocentrism tipic copiilor, un egocentrism care nu exclude tandreţea şi interesul faţă de ceilalţi, chiar dacă „ceilalţi" încă nu sunt percepuţi în mod clar ca fiind cu adevărat separaţi de el însuşi. Pentru acelaşi motiv, încrederea copilului în autoritate, în aceşti primi ani, are de asemenea o semnificaţie diferită de încrederea în autoritate de mai târziu. Părinţii sau orice altă autoritate nu sunt încă priviţi ca entitate separată în mod fundamental; ei fac parte din universul copilului, iar acest univers face încă parte din copil; prin urmare, supunerea faţă de ei are o natură diferită de tipul de supunere care există între doi indivizi separaţi în mod real.

O descriere uimitor de pătrunzătoare a copilului de zece ani care devine brusc conştient de propria-i individualitate este oferită de R.Hughes în A *High Wind în Jamaica:*

Şi atunci* i *s-a întâmplat lui Emily ceva de* o *deosebită importanţă. îşi dădu seama dintr-o dată cine era. Există puţine motive pentru care aceasta nu i s-ar fi întâmplat cinci ani mai devreme sau chiar cinci ani mai târziu; şi nici unui pentru care i s-ar fi întâmplat tocmai în acea după-amiază. Se jucase făcând

---

XII **Trebuie specificat aici că frustrarea instinctuală nu generează per se ostilitate. împotrivirea la expansivitate, înăbuşirea încercării copilului de a se afirma pe sine, ostilitatea pe care o degajă părinţii – pe scurt, atmosfera de represie – este cea care creează în copil sentimentul de neputinţă şi ostilitatea ce izvorăşte din acesta. (n.a.)**

XIII **Jean Piâget, The *Moral Judgment ofthe Child,* Kegan Paul, London, 1932, p. 407. cf. H.S. Sullivan, op.cit., p. 10 sqq. (n.a.)**

o casă intr-un ungher de la proră, în spatele cabestanului (de care agăţase un clichet în chip de inel de bătut în uşă); obosită de joacă, se îndrepta fără nici un scop spre pupă, gândindu-se vag la nişte albine şi la o zână, când, fulgerător, îi trecu prin

minte că ea era ea. Se opri brusc şi începu să-şi privească propria persoană, atât cât era în câmpul ei vizual. Nu putea să vadă mare lucru, în afară de o imagine redusă a părţii din faţă a rochiţei şi de mâinile ei atunci când le ridică pentru a le cerceta; dar era destul pentru a-şi forma o idee aproximativă despre micul trup pe care îl conştientizase dintr-o *dată ca fiind al ei.*

începu să râdă puţin batjocoritor: «Ei bine!, gândi ea. Ei bine, tu şi nimeni altcineva eşti cea prinsă aici înăuntru. Acum, nu mai poţi ieşi, cel puţin nu înainte de a mai trece mult timp: va trebui să fii un copil, apoi să creşti şi să îmbătrâneşti, înainte de a *termina cu gluma asta proastă!»*

Hotărâtă să evite orice întrerupere a acestei *ocazii foarte importante, începu să se caţere pe scara de şart, în drum spre stinghia favorită din vârful catargului. De fiecare dată când* îşi *mişca un braţ sau un picior în această acţiune simplă, era cuprinsă de o uimire nouă la vederea promptitudinii* cu care i se supuneau. *Memoria îi spunea, bineînţeles, că întotdeauna făcuseră* aşa şi înainte: dar înainte nu *realizase* niciodată cât de *surprinzător era. Odată aşezată pe stinghia ei, începu să-şi examineze pielea mâinilor cu foarte mare atenţie: pentru că era a ei. îşi strecură afară din rochiţă un umăr şi aruncă o privire* înăuntru pentru a fi sigură că într-adevăr corpul ei se continua pe sub *haine; apoi îl ridică pentru a-şi atinge obrazul. Contactul feţei* cu carnea caldă şi *dezgolită* a umărului îi dădu un fior *plăcut, ca mângâierea unui prieten bun. Dar dacă senzaţia îi venea prin obraz sau prin umăr, care mângâia şi care era mângâiat, nici o analiză nu-i putea spune.*

Convinsă pe deplin de acest *fapt uimitor, şi anume că acum era Emify Bas – Thomton (de ce introdusese acest «acum» nu ştia, deoarece cu siguranţă că nu-şi imagina vreo absurdă poveste transmigraţionistă în care să fi fost altcineva înainte),* începu să *evalueze cu seriozitate implicaţiile acestui fapt.*

Cu cât copilul creşte şi în măsura în care legăturile originare sunt tăiate, cu atât caută mai mult libertatea şi independenţa. Dar destinul acestei căutări nu poate fi înţeles pe deplin decât dacă realizăm natura dialectică a acestui proces al individuaţiei în creştere.

Acest proces are două aspecte: unul este acela că copilul devine mai puternic din punct de vedere fizic, emoţional şi mental. în fiecare dintre aceste sfere cresc vigoarea şi activitatea. în acelaşi timp, aceste sfere devin din ce în ce mai integrate. Se dezvoltă o structură organizată dirijată de voinţa şi raţiunea individului. Dacă numim „eu" acest întreg organizat şi integrat al personalităţii, atunci putem spune de asemenea că o latură a procesului de creştere a individuaţiei este dezvoltarea forţei eului [self-strength]. Limitele creşterii individuaţiei şi ale eului sunt date în parte de condiţiile individuale, dar în primul rând de condiţiile sociale. Pentru că, deşi diferenţele dintre indivizi apar, în această privinţă, ca fiind mari, orice societate este caracterizată de un anumit nivel de individuaţie peste care individul normal nu poate trece.

Celălalt^aspect al procesului de individuaţie este creşterea singurătăţii. Legăturile originare oferă securitate şi unitate fundamentală cu lumea exterioară. în măsura în care copilul iese din această lume, el devine conştient că este singur, că este o entitate distinctă de toate celelalte. Această despărţire de o lume care, în comparaţie cu existenţa individuală, este copleşitor de puternică şi deseori ameninţătoare şi periculoasă, creează un sentiment de neputinţă şi angoasă. Atâta timp cât cineva a fost o parte integrantă a acelei lumi, inconştient de posibilităţile şi responsabilităţile acţiunii individuale, n-a fost nevoie să se teamă de ea. Când a devenit un individ, stă singur şi înfruntă lumea în toate aspectele ei primejdioase şi copleşitoare.

Apar impulsurile de a renunţa la individualitate, de a înfrânge sentimentul de singurătate şi neputinţă prin afundarea completă în lumea exterioară. Aceste impulsuri şi noile legături care se ivesc din ele nu sunt identice cu legăturile originare care au fost tăiate în chiar procesul de dezvoltare. După cum, din punct de vedere fizic, un copil nu se poate întoarce niciodată în uterul mamei, tot astfel, din punct de vedere psihic, el nu poate niciodată să inverseze procesul de individuaţie. încercările de acest fel capătă în mod necesar trăsăturile supune-

rii, în care contradicţia fundamentală dintre autoritate şi copilul care i se supune nu este niciodată eliminată. În mod conştient, copilul se poate simţi în siguranţă şi satisfăcut, dar inconştient,

el realizează că preţul pe care-l plăteşte este renunţarea la forţa şi integritatea eului său. Astfel, rezultatul supunerii este chiar contrariul a ceea ce ar fi trebuit să fie: supunerea sporeşte insecuritatea copilului şi, în acelaşi timp, creează ostilitate şi spirit de revoltă, care este mai de temut deoarece este îndreptat tocmai împotriva persoanei faţă de care copilul a rămas – sau devine – dependent.

Totuşi, supunerea nu este singura cale de a evita singurătatea şi angoasa. Cealaltă cale, singura care este eficientă şi nu sfârşeşte într-un conflict insolubil, este aceea a relaţiei spontane cu omul şi natura, o relaţie care leagă individul de lume fără să-i distrugă individualitatea. Acest tip de relaţii – ale căror prime expresii sunt dragostea şi munca productivă – sunt înrădăcinate în integrarea şi forţa personalităţii ca întreg şi sunt deci supuse tocmai limitelor dezvoltării eului.

Problema supunerii şi a activităţii spontane, ca două rezultate posibile ale creşterii individuaţiei, o vom discuta mai târziu foarte amănunţit; acum doresc numai să indic principiul general, procesul dialectic care rezultă din creşterea individuaţiei şi din creşterea libertăţii individului. Copilul devine mai liber să îşi dezvolte şi să îşi exprime propriul său eu individual nestânjenit de acele legături care îl limitau. Dar de asemenea, copilul devine mai liber faţă de o lume care îi oferea securitate şi linişte. Procesul individuaţiei este unul al creşterii forţei şi integrării personalităţii sale individuale, dar este, în acelaşi timp, un proces în care unitatea iniţială cu alţii este pierdută şi în care copilul se separă de ei. Această creştere a separării poate sfârşi într-o izolare care ia aspectul părăsirii şi creează o insecuritate şi o angoasă intensă; ea poate avea ca rezultat un nou fel de apropiere şi solidaritate cu alţii dacă copilul a fost capabil să-şi dezvolte forţa şi productivitatea[XIV] interioară care sunt premisa acestui nou tip de legătură cu lumea.

Dacă fiecare pas în direcţia separării şi individuaţiei ar fi dublat de creşterea corespunzătoare a eului, dezvoltarea copilului ar fi armonioasă. Dar aceasta nu se întâmplă. Pe când procesul individuaţiei are loc de la sine, creşterea eului, din anumite motive individuale şi sociale este stânjenită. Nesincronizarea acestor două tendinţe are drept urmare un sentiment insuportabil de izolare şi neputinţă, iar acesta, la rândul său, determină nişte mecanisme psihice care vor fi descrise mai târziu ca mecanisme de evadare.

De asemenea, din punct de vedere filogenetic, istoria omului poate fi caracterizată ca proces de creştere a individuaţiei şi libertăţii. Omul iese din stadiul preuman prin primii paşi în direcţia eliberării de instinctele constrângătoare. Dacă înţelegem prin instinct un model de acţiune specific care este determinat de structurile neurologice moştenite, atunci poate fi observată în regnul animal o tendinţă clar conturată.[XV] Cu cât este mai jos un animal pe scara evoluţiei, cu atât adaptarea lui la natură şi toate activităţile sale sunt mai controlate de mecanismele instinctive şi ale actului reflex. Faimoasele organizări sociale ale anumitor insecte sunt create în întregime de instincte. Pe de altă parte, cu cât este mai sus un animal pe scara evoluţiei, cu atât îi vom găsi la naştere o mai mare flexibilitate a pattern-ului de acţiune şi o mai mică desăvârşire a reglării structurale. Această evoluţie a ajuns la apogeu o dată cu omul. El este, la naştere, cel mai neajutorat dintre toate animalele. Adaptarea lui la natură se bazează, în esenţă, pe procesul de învăţare, nu pe determinarea instinctuală. „Instinctul... este o categorie diminuată, dacă nu chiar dispărută la formele animale mai dezvoltate, în special la om."[XVI]

Existenţa umană începe atunci când absenţa fixării acţiunii

XIV **La Fromm, productivitatea este acea însuşire care-l face pe om creator al lui însuşi. Munca productivă este munca creatoare de om, urmărind formarea unei personalităţi echilibrate, armonioase, care tinde spre cel mai important ideal, binele omului. Când productivitatea este blocată, ea se manifestă prin reversul ei, ca agresivitate. (n.t.)**

XV **Acest concept de instinct nu trebuie confundat cu unul care vorbeşte de instinct ca despre un impuls condiţionat fiziologic (cum ar fi foamea, setea şi aşa mai departe), a căror satisfacere se obţine în moduri care nu sunt prin ele însele imuabile şi determinate ereditar, (n.a.)**

XVI **L. Bemard, *Instinct,* Hoit & Co., New Yorfc, 1924, p. 509. (n.a.)**

de către instincte depăşeşte un anumit punct; atunci când adaptarea la natură îşi pierde caracterul constrângător; atunci când modul de a acţiona nu mai este fixat de mecanisme date prin
ereditate. Cu alte cuvinte, existenţa umană şi libertatea sunt de la bun început inseparabile. Cuvântul „libertate" este utilizat aici nu în sensul pozitiv al „libertăţii să", ci în sensul negativ al „libertăţii faţă de", şi anume al „libertăţii faţă de determinarea instinctuală a acţiunilor sale".

Libertatea, în sensul pe care tocmai l-am discutat, este un dar natural ambiguu. Omul se naşte fără echipamentul pe care-l posedă animalul pentru a acţiona adecvat;[XVII] el este dependent de părinţi mai mult timp decât orice animal, iar reacţiile sale la mediul înconjurător sunt mai puţin rapide şi mai puţin eficiente decât sunt acţiunile instinctive reglate în mod automat. El trece prin toate pericolele şi temerile pe care le implică această absenţă a înzestrării instinctuale. Totuşi, tocmai această nevolnicie a omului este baza pe care se sprijină dezvoltarea umană; slăbiciunea biologică a omului este condiţia culturii umane.

încă de la începutul existenţei sale, omul este confruntat cu alegerea între diferite modalităţi de acţiune. Există la animal un lanţ neîntrerupt de reacţii, pornind de la un stimul, cum ar fi foamea, şi sfârşind cu o modalitate de acţiune determinată mai mult sau mai puţin strict, care elimină tensiunea creată de stimul. La om acest lanţ este întrerupt. Stimulul există, dar modul de satisfacere este „deschis", adică omul trebuie să aleagă între modalităţi diferite de acţiune. în locul unei acţiuni instinctive predeterminate, omul trebuie să compare în mintea lui modalităţile posibile de acţiune; începe să gândească. îşi schimbă rolul faţă de natură, de la cel de adaptare pur pasivă, la una activă: produce. Inventează unelte şi, stăpânind natura, se separă de ea din ce în ce mai mult. Devine vag conştient de sine – sau mai degrabă de grupul lui – ca nefiind identic cu natura. îi devine clar că destinul lui este tragic: să fie parte a naturii şi totuşi să o transceandă. Devine conştient de moarte ca soartă finală a lui, chiar dacă încearcă să o nege prin diferite fantasme.

O reprezentare deosebit de elocventă a relaţiei fundamentale dintre om şi libertate este oferită în mitul biblic al alungării omului din paradis.

Mitul identifică începutul istoriei umane cu un act de alegere, dar pune tot accentul pe caracterul de păcat al acestui prim act al libertăţii şi pe suferinţa rezultată din el. Bărbatul şi femeia trăiesc în Grădina Edenului într-o armonie totală, unul cu celălalt şi cu natura. E pace şi nu-i nevoie de muncă; nu există alegere, libertate şi nici gândire. Omului îi este interzis să mănânce din pomul cunoaşterii binelui şi răului. El acţionează împotriva poruncii lui Dumnezeu, iese din starea de armonie cu natura din care face parte fără a o transcende. Din punctul de vedere al bisericii care reprezintă autoritatea, acesta este în mod esenţial un păcat. Din punctul de vedere al omului, acesta este totuşi începutul libertăţii umane. A acţiona împotriva poruncilor lui Dumnezeu înseamnă propria eliberare de constrângere, trecerea de la existenţa inconştientă a vieţii preumane către stadiul de om. A acţiona împotriva poruncii autorităţii, a comite un păcat este, în aspectul său uman pozitiv, primul act de libertate, adică primul act uman. în mit, păcatul în aspectul lui formal este acţiunea împotriva poruncii divine; în aspectul lui material, este actul de a mânca din pomul cunoaşterii. Actul nesupunerii ca act al libertăţii este începutul raţiunii. Mitul vorbeşte şi de alte consecinţe ale primului act al libertăţii. Armonia originară dintre om şi natură este distrusă. Dumnezeu proclamă război între bărbat şi femeie şi război între natură şi om. Omul s-a desprins de natură, a făcut primul pas spre a deveni uman, devenind un „individ". El a comis primul act al libertăţii. Mitul accentuează suferinţa care rezultă din acest act. Transcenderea naturii, înstrăinarea de natură şi de altă fiinţă umană găseşte omul dezgolit şi ruşinat. Este singur şi liber, totuşi lipsit de putere şi speriat. Libertatea proaspăt câştigată pare o cursă; el este liber faţă de dulcea robie a paradisului, dar nu este liber să se conducă pe sine, să-şi

XVII Cf. Ralph Linton, The *Study of Man,* Appleton, London, 1936, cap. IV. (n.a.)

realizeze individualitatea.

„Libertatea faţă de" nu este identică cu libertatea pozitivă, cu „libertatea să". Ieşirea omului din natură este un proces de durată; el rămâne în mare măsură legat de lumea din care s-a ivit; rămâne parte a naturii – pământul pe care trăieşte, soarele, luna şi stelele, copacii şi florile, animalele şi grupul de oameni de care este legat prin legături de sânge. Religiile primitive

stau mărturie pentru sentimentul omului de unitate cu natura. Natura însufleţită şi natura neînsufleţită sunt parte a lumii lui umane sau, aşa cum se mai poate spune, el este încă parte a lumii naturale.

Aceste legături originare împiedică dezvoltarea lui pe deplin umană; ele stau în calea dezvoltării raţiunii şi capacităţilor sale critice; ele îl lasă să se recunoască pe sine şi pe ceilalţi doar prin intermediul participării lui sau a celorlalţi la un clan, la o comunitate socială sau religioasă, iar nu ca fiinţe umane; cu alte cuvinte, ele îi împiedică dezvoltarea ca individ liber, autodeterminat, productiv. Dar în afară de acest aspect, mai există unul. Această identitate cu natura, cu clanul, cu religia, oferă individului siguranţă. El aparţine de ceva, este înrădăcinat într-un întreg structurat în care are un loc indiscutabil. El poate suferi de foame sau din cauza reprimării, dar nu suferă din pricina celei mai rele dintre toate durerile – singurătatea totală şi îndoiala.

Observăm că procesul de creştere a libertăţii umane are acelaşi caracter dialectic pe care l-am observat în procesul de creştere individuală. Este pe de o parte un proces al creşterii forţei şi integrării, stăpânirii naturii, al creşterii puterii raţiunii umane şi a solidarităţii cu alte fiinţe umane. Dar pe de altă parte, această creştere a individuaţiei înseamnă o creştere a izolării şi nesiguranţei şi, prin aceasta, o creştere a îndoielii cu privire la rolul individului în univers, la sensul vieţii lui şi, drept urmare, o creştere a sentimentului propriei neputinţe şi insignifianţe ca individ.

Dacă procesul de evoluţie al omenirii ar fi fost armonios, dacă ar fi urmat un plan anume, atunci ambele feţe ale dezvoltării – creşterea forţei şi creşterea individuaţiei – ar fi fost echilibrate perfect. în realitate, istoria omenirii este una a conflictului şi a vrajbei. Fiecare pas în direcţia creşterii individuaţiei a ameninţat oamenii cu noi insecurităţi. Odată rupte, legăturile originare nu mai pot fi refăcute; odată pierdut paradisul, omul nu se mai poate întoarce la el. Există o singură soluţie posibilă şi eficientă pentru relaţia omului individualizat cu lumea: solidaritatea sa activă cu toţi oamenii şi activitatea lui spontană, dra- *Apariţia individului şi ambiguitatea libertăţii* 39 gostea şi munca, care îl unesc din nou cu lumea, nu prin legăturile originare, ci ca individ liber şi independent.

Totuşi, dacă condiţiile economice, sociale şi politice de care depinde întregul proces al individuaţiei umane nu oferă o bază pentru realizarea individualităţii, în sensul pe care tocmai l-am menţionat, iar în acelaşi timp oamenii şi-au pierdut acele legături care le dădeau siguranţă, atunci această nesincronizare face ca libertatea să fie o povară de nesuportat. Acest lucru devine atunci identic cu îndoiala, cu un mod de viaţă căruia îi lipseşte sensul şi direcţia. Apar puternice tendinţe de a fugi de acest fel de libertate şi de a se refugia în supunere sau într-un alt fel de relaţie cu omul şi lumea care promite o reducere a incertitudinii, chiar dacă îl privează pe individ de libertate.

Istoria americană şi europeană de la sfârşitul Evului Mediu încoace este istoria apariţiei depline a individului. Este un proces care a început în Italia, în Renaştere, şi care abia acum pare că a atins apogeul. Au fost necesare mai bine de patru sute de ani pentru a fi distrusă lumea medievală şi pentru a elibera omul de cele mai evidente constrângeri. Dar, în timp ce în multe privinţe individul a evoluat, s-a dezvoltat mental şi emoţional şi participă la realizările culturale într-o măsură fără precedent, desincronizarea dintre „libertatea faţă de" şi „libertatea să" s-a amplificat de asemenea. Rezultatul acestei disproporţii între libertatea faţă de orice legătură şi lipsa posibilităţilor pentru realizarea pozitivă a libertăţii şi individualităţii au dus în Europa la o fugă înfricoşată de libertate şi la refugierea în noi legături sau cel puţin într-o indiferenţă totală.

Vom începe studiul nostru despre sensul libertăţii pentru omul modem cu o analiză a scenei culturale din Europa sfârşitului de Ev Mediu şi începutului epocii modeme. în această perioadă, baza economică a societăţii occidentale a trecut prin schimbări radicale care au fost însoţite de o schimbare tot atât de radicală în structura personalităţii omului. Atunci s-a dezvoltat un nou concept al libertăţii care şi-a găsit cea mai semnificativă expresie ideologică în noile doctrine religioase, acelea ale Reformei. Orice analiză a libertăţii în societatea modernă trebuie să înceapă cu acea perioadă în care au fost puse bazele

culturii moderne, pentru -că această perioadă de formare a omului modem ne permite, mai clar decât orice epocă de mai târziu, să recunoaştem sensul ambiguu al libertăţii care avea*să acţioneze de-a lungul culturii modeme: pe de o parte, creşterea independenţei omului faţă de autorităţile externe, iar pe de altă parte, creşterea izolării şi a sentimentului ce a rezultat de aici – de neînsemnătate şi neputinţă individuală. înţelegerea noastră cu privire la noile elemente din structura personalităţii omului este sporită de studiul originilor lor, pentru că, analizând trăsăturile esenţiale ale capitalismului şi individualismului chiar la rădăcini, eşti capabil să le compari cu un sistem economic şi cu un tip de personalitate care erau fundamental diferite de ale noastre. Tocmai această comparaţie oferă o perspectivă mai bună pentru înţelegerea particularităţilor sistemului social modem, pentru înţelegerea modului în care acesta a modelat structura de caracter a oamenilor care trăiesc în el şi pentru înţelegerea noului spirit care a rezultat din această schimbare a personalităţii.

Capitolul următor va arăta, de asemenea, că perioada Reformei este mai asemănătoare cu scena contemporană decât poate părea la prima vedere; în realitate, în ciuda tuturor diferenţelor evidente dintre cele două perioade, probabil că nu există nici o perioadă din secolul al XVI-lea încoace care să semene atât de mult cu cea în care trăim în ceea ce priveşte sensul ambiguu al libertăţii. Reforma este una din rădăcinile ideii de libertate şi autonomie umană aşa cum este ea reprezentată în democraţia modernă. Oricum, în timp ce acest aspect este întotdeauna accentuat, în special în ţările necatolice, celălalt aspect al ei – accentuarea pe caracterul rău al naturii umane, pe neînsemnătatea şi slăbiciunea individului, pe necesitatea ca individul să se subordoneze unei puteri din afara lui – este neglijat. Această idee a caracterului nedemn al individului, a incapacităţii sale fundamentale de a se baza pe sine şi a nevoii sale de a se supune este, de asemenea, principala temă a ideologiei lui Hitler, căreia însă îi lipseşte accentul pus pe libertate şi pe principiile morale care erau inerente protestantismului.

Această asemănare ideologică nu este singura care face din studiul secolelor al XV-lea şi al XVI-lea un fructuos punct de plecare pentru înţelegerea scenei zilelor noastre. Există, de asemenea, o asemănare fundamentală în situaţia socială. Voi încerca să arăt în ce fel este responsabilă această asemănare pentru similitudinea ideologică şi psihologică. Atunci ca şi acum, o mare parte a populaţiei era ameninţată, în modul ei tradiţional de viaţă, de schimbări revoluţionare în organizarea economică şi socială; în special clasa de mijloc, ca şi în zilele noastre, era ameninţată de puterea monopolurilor şi de forţa superioară a capitalului, iar această ameninţare a avut urmări însemnate în spiritul şi ideologia sectorului ameninţat al societăţii, prin intensificarea sentimentului de singurătate şi neînsemnătate al individului.

Capitolul 3

LIBERTATEA ÎN EPOCA REFORMEI

1. FONDUL MEDIEVAL ŞI RENAŞTEREA

Imaginea Evului Mediu* a fost deformată în două moduri. Raţionalismul modem a privit Evul Mediu ca pe o perioadă în esenţă întunecată. A scos în evidenţă absenţa generală a libertăţii personale, exploatarea masei populaţiei de către o mică minoritate, mentalitatea îngustă a acestei minorităţi, care făcea din ţăranul din regiunile din împrejurimi un străin periculos şi de neîncredere pentru locuitorul de la oraş – ca să nu mai vorbim de o persoană din altă ţară – şi caracterul superstiţios şi ignoranţa acesteia. Pe de altă parte, Evul Mediu a fost idealizat, în

1. Când vorbim despre „societatea medievală" şi „spiritul Evului Mediu" prin contrast cu „societatea capitalistă", vorbim'despre tipuri ideale. De fapt, bineînţeles, Evul Mediu nu a luat sfârşit brusc, într-un anumit moment, iar societatea modernă nu a luat naştere tot aşa, într-un moment anume. Toate forţele economice şi sociale caracteristice societăţii modeme se dezvoltaseră' deja în societatea medievală a secolelor al XÎI-lea, al XlII-lea şi al XlV-lea. în Evul Mediu târziu rolul capitalului era în creştere şi tot aşa se întâmpla cu antagonismul dintre clasele sociale din oraşe, da întotdeauna în istorie, toate elementele noului sistem social se dezvoltaseră deja în vechea ordine ce fusese înlocuită de cea nouă. Dar deşi este important de văzut câte elemente modeme au existat în

Capitolul 3

Evul Mediu târziu şi câte elemente medievale continuă să existe în societatea modernă, va fi împiedicată orice înţelegere teoretică a procesului istoric dacă, accentuând pe continuitate, se încearcă minimalizarea diferenţelor fundamentale dintre societatea medievală şi cea modernă sau respingerea unor concepte cum ar fi „societate medievală” şi „societate capitalistă” ca fiind construcţii neştiinţifice. Astfel de încercări, ascunse sub masca obiectivităţii şi acurateţei ştiinţifice, reduc de fapt cercetarea socială la o colectare de nenumărate Jetaiii şi împiedică orice înţelegere a structurii societăţii şi a dinamicii ei.

special de către filosofii reacţionari, dar uneori şi de criticii progresişti ai capitalismului modem. Ei au pus în evidenţă simţul solidarităţii, subordonarea economicului faţă de nevoile umane, francheţea şi concreteţea relaţiilor dintre oameni, principiul supranaţional al Bisericii Catolice, senzaţia de securitate caracteristică omului în Evul Mediu. Ambele imagini sunt corecte; ceea ce le poate face pe ambele să fie greşite este scoaterea în evidenţă doar a uneia dintre ele şi neluarea în seamă a celeilalte.

Ceea ce caracterizează societatea medievală prin contrast cu cea modernă este lipsa ei de libertate individuală. în perioada timpurie, fiecare era legat de rolul său din ordinea socială. Un om avea puţine şanse să se deplaseze social de la o clasă la alta, abia dacă era în stare să se mişte geografic dintr-un oraş într-altul sau dintr-o ţară în alta. Cu puţine excepţii, trebuia să rămână acolo unde se născuse. Deseori nu avea nici măcar libertatea de a se îmbrăca după gustul lui sau de a mânca ceea ce-i plăcea. Meşteşugarul trebuia să vândă la un anumit preţ, iar ţăranul într-un anumit loc, în piaţa oraşului. Membrului unei bresle îi era interzis să divulge vreun secret tehnic de producţie cuiva care nu era membru al breslei lui şi era obligat să-şi lase colegii de breaslă să ia parte la orice achiziţie avantajoasă de materie primă. Viaţa personală, economică şi socială era guvernată de reguli şi obligaţii de care practic nici o sferă de activitate nu era scutită.

Dar, deşi persoana nu era liberă, în sensul modern al cuvântului, nici singură şi izolată nu era. Având încă din momentul naşterii un loc distinct, de neschimbat şi neîndoielnic în lumea socială, omul era înrădăcinat într-un întreg structurat şi astfel viaţa avea un sens care nu lăsa loc de şi nu avea nevoie să fie pus la îndoială. O persoană era identică cu rolul ei în societate; era ţăran, meşteşugar, cavaler şi nu un individ care s-a întâmplat să aibă această sau acea ocupaţie. Ordinea socială era concepută ca o ordine naturală, iar a fi o parte anume a ei îi dădea omului un sentiment de securitate şi de apartenenţă. Exista relativ puţină competiţie. Te năşteai într-o anumită poziţie economică ce îţi garanta mijloace de trai determinate de

tradiţie, tot aşa cum ea atrăgea după sine obligaţii economice faţă de cei aflaţi mai sus în ierarhia socială. Dar în limitele sferei sale sociale, individul avea de fapt o libertate mai mare de a se exprima pe sine în munca şi în viaţa lui emoţională. Deşi nu exista individualism în sensul modem de alegere fără restricţii între mai multe moduri posibile de viaţă (o libertate de alegere care este foarte abstractă), exista în mare măsură individualism concret, în viaţa reală.

Era multă suferinţă şi durere, dar era de asemenea Biserica ce făcea această suferinţă mai suportabilă, explicând-o ca urmare a păcatului lui Adam şi a păcatelor individuale ale fiecărei persoane. în timp ce cultiva un simţ al vinovăţiei, Biserica asigura de asemenea individul de dragostea necondiţionată faţă de toţi copiii ei şi oferea o cale de a căpăta convingerea că vei fi iertat şi iubit de Dumnezeu. Relaţia cu Dumnezeu era mai degrabă una bazată pe încredere şi dragoste, decât pe îndoială şi frică. Aşa cum ţăranul şi orăşeanul rareori treceau dincolo de limitele micii zone geografice căreia îi aparţineau, tot aşa universul era limitat şi uşor de înţeles. Pământul şi omul erau centrul lui, raiul şi iadul erau viitorul loc de viaţă, iar toate acţiunile de la naştere până la moarte erau transparente în interdependenţa lor cauzală.

Cu toate că societatea era astfel structurată şi oferea omului siguranţă, totuşi îl ţinea în robie. Era un alt tip de robie decât cel pe care l-au constituit autoritarismul şi asuprirea în secolele de mai târziu. Societatea medievală nu a privat individul de libertatea sa, deoarece „individul" nici nu exista încă; omul era încă legat de lume prin legăturile originare. încă nu se concepea ca individ decât prin intermediul rolului său social (care era de asemenea şi cel natural). El nu concepea nici celelalte persoane ca „indivizi". Ţăranul care intra în oraş era un străin şi, chiar în oraş, membrii diferitelor grupuri sociale se priveau unii pe alţii ca străini. încă nu se dezvoltase pe deplin conştiinţa că eul individual, ceilalţi şi lumea sunt entităţi separate.

Lipsa conştiinţei de sine a individului din societatea medie-

vală şi-a găsit expresia clasică în descrierea făcută de Jacob Burckhardt culturii medievale:

în Evul Mediu,* cele doua *laturi* ale conştiinţei *umane – una îndreptată în afară, spre lume, alta spre interiorul omului însuşi -

se găseau sub acelaşi văl, într-o stare de reverie sau pe jumătate trează. Vălul era ţesut din credinţă, naivitate copilărească şi iluzii; prin el se zărea lumea şi istoria ei în culori miraculoase, dar omul nu se recunoştea pe sine decât ca rasă, popor, partid, corporaţie, familie sau sub orice altă formă generală colectivă.[XVIII] Structura societăţii şi personalitatea omului s-au schimbat în Evul Mediu târziu. Unitatea şi centralizarea societăţii medievale au slăbit. Capitalul, iniţiativa economică individuală şi competiţia au crescut în importanţă; s-a dezvoltat o nouă clasă de bogătaşi. Se putea observa un individualism în creştere în toate clasele sociale, care a afectat toate sferele activităţii umane, gust, modă, artă, filosofie şi teologie. Aş dori să accentuez aici faptul că acest întreg proces a avut o semnificaţie diferită pentru micul grup de capitalişti bogaţi şi prosperi pe de o parte, iar pe de alta pentru masele de ţărani şi în special pentru clasa de mijloc urbană pentru care această nouă dezvoltare a însemnat, într-o anumită măsură, bogăţie şi şanse de iniţiativă individuală, dar mai ales o ameninţare pentru modul ei tradiţional de viaţă. Este important ca de la început să avem în minte această diferenţă, deoarece reacţiile psihologice şi ideologice ale acestor diverse grupuri erau determinate chiar de această diferenţă.

Noua dezvoltare economică şi culturală a avut loc mai intens în Italia şi cu repercusiuni mai clare în filosofie, artă şi în întregul mod de viaţă decât în Europa centrală şi de vest. În Italia, pentru prima oară, individul a ieşit din societatea feudală şi a rupt legăturile care-i ofereau securitate şi care, în acelaşi timp, îl limitau. Italianul Renaşterii a devenit, în cuvintele lui Burckhardt, „primul născut dintre fiii Europei modeme", primul individ.

Au existat o serie de factori economici şi politici responsabili de prăbuşirea societăţii medievale mai devreme în Italia decât în Europa centrală şi de vest. Printre aceştia au fost: poziţia geografică a Italiei şi avantajele comerciale ce rezultau din ea, într-o perioadă în care Mediterana era cea mai importantă rută comercială din Europa; lupta dintre Papă şi împărat ce a avut ca urmare existenţa unui mare număr de unităţi politice independente; apropierea de Orient, drept pentru care anumite meserii importante pentru dezvoltarea industriilor, cum ar fi de pildă industria mătăsii, au pătruns în Italia mult înainte de a-şi face apariţia în alte părţi ale Europei.

Ca urmare a acestor condiţii, cât şi a altora, în Italia s-a ridicat o clasă puternică de bogătaşi, ai cărei membri erau plini de spirit de iniţiativă, putere şi ambiţie. Stratificările de clasă feudale au scăzut în importanţă. Începând din secolul al XH-lea, nobilii şi burghezii au trăit împreună între zidurile Meşelor. în relaţiile sociale au început să se ignore diferenţele de castă. Naşterea şi originea erau de mai mică importanţă decât averea.

Pe de altă parte, se zdruncina şi stratificarea socială tradiţională din sânul maselor. în locul acesteia, găsim masele urbane de muncitori exploataţi şi oprimaţi politic. încă în 1231, aşa cum arată Burckhardt, măsurile politice ale lui Frederic al II-lea urmăreau *totala nimicire a statului feudal, transformând poporul* într-o masă inertă şi *dezarmată, bună doar de a fi stoarsă de biruri până la ultima vlagă.*[XIX]

Rezultatul acestei distrugeri progresive a structurii sociale medievale a fost emergenţa individului în sens modem. Pentru a-l cita din nou pe Bruckhardt:

Italia e prima ce sfâşie acest văl [de credinţă, iluzii şi naivitate copilăreasca – (n.a.)]; se *trezeşte un mod obiectiv de a considera şi de a trata statul ca şi toate lucrurile acestei lumi; pe lângă aceasta se ridică însă – cu toată forţa – subiectivitatea. Omul devine individ spiritual şi se recunoaşte ca atare. Aşa se deosebise cândva grecul faţă de barbar, iar arabul s-a simţit individ într-o vreme* în care *alţi asiatici se gândeau la ei înşişi doar ca la membri ai unei rase.*[XX]

Descrierea făcută de Burckhard spiritului acestui nou individ ilustrează ceea ce am spus în capitolul precedent despre

XVIII Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance* în Italy, Allen and Unwin, 1921, p. 129 (n.a.)

XIX [J.Burckhardt, *Cultura Renaşterii tn Italia,*

XX Editura pentru Literatură, 1969, vol. 1, p. 161 (n.t.)].

3. op.ct&, p. 5 (n.a.) [întrad. rom. p. 6 (n.t.)]
4. op.dt, p. 129 (n.a.) [în trad. rom. p. 161-162 (n.t.)]

emergența individului din legăturile originare. Omul se descoperă pe sine și pe ceilalți ca indivizi, ca entități separate; descoperă natura ca pe ceva distinct de sine sub două aspecte: ca obiect de stăpânire teoretică și practică și sub aspectul frumuseții, ca obiect al plăcerii. El descoperă lumea, în sens practic, prin descoperirea de noi continente și în sens spiritual, prin dezvoltarea unui spirit cosmopolit, un spirit în care Dante poate spune: *Țara mea este întreaga lume.*[XXI]

Renașterea a fost cultura clasei dominante puternice și bogate de pe coama valului stârnit de furtuna noilor forțe economice. Masele care nu au împărtășit bogăția și puterea grupului conducător și-au pierdut siguranța pozițiilor lor sociale de odinioară și au devenit o mulțime informă, de flatat sau de amenințat – dar întotdeauna bună de manipulat și exploatat de către cei de la putere. Un nou despotism și-a făcut apariția în paralel cu noul individualism. Libertatea și tirania, individualitatea și dezordinea erau inextricabil întrețesute. Renașterea nu a fost o cultură a micilor negustori și a mic burghezilor, ci a nobililor și a burghezilor bogați. Activitatea economică și avutul lor le oferea un sentiment de libertate și un simț al individualității. Dar, în același timp, toți acești oameni au pierdut ceva: siguranța și sentimentul de apartenență pe care-l oferise structura socială medievală. Erau mai liberi, dar și mai singuri. își foloseau puterea și bogăția pentru a stoarce vieții și ultima picătură de plăcere; dar făcând asta, trebuiau să folosească cu cruzime orice mijloace, de la tortura fizică la manipularea psihologică, să domnească asupra maselor și să facă față competitorilor din interiorul propriei lor clase. Toate relațiile umane erau otrăvite de această luptă feroce pe viață și pe moarte pentru menținerea puterii și bogăției.

Solidaritatea cu colegii de breaslă – sau cel puțin cu membrii propriei clase – era înlocuită de o atitudine nepăsătoare, cinică; ceilalți indivizi erau priviți ca niște „obiecte" de folosit și manipulat sau erau distruși fără milă, dacă acest lucru era favorabil atingerii propriilor scopuri. Individul era absorbit de cultura medievală și cea modernă. Poate că a folosit

XXI Principala teză a lui Burckhardt a fost confirmată și dezvoltată de unii autori și repudiată de către alții. Cam în aceeași direcție merge studiul lui W DiltuçyîpVeltanschauung *und Analyse des Kfenschen seit Renaissance und Reformation,* în *Gesammelte Schriften,* Teubner, Leipzig, 1914) și al lui E. Cassirer despre „Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance". Pe de altă parte, Burckhardt a fost puternic atacat de alții. J. Huizinga a arătat (Dos *Problem der Renaissance în Wege der Kulturgeschichte,* Drei Masken Verlag, München, 1930, p. 89 sqq.; cf. și studiul lui *Herbst des Mittelalters,* Drei Masken Verlag, München, 1924) că Burckhard a subestimat gradul de asemănare dintre viața maselor din Italia și din celelalte țări europene în perioada Evului Mediu târziu; că el stabilește începutul Renașterii cam în jur de 1400, deși majoritatea materialelor la'care apelează pentru ilustrarea tezei lui sunt din secolul al XV-lea sau începutul secolului al XVI-lea; că subapreciază caracterul creștin al Renașterii și supraestimează ponderea elementului păgân al ei; că presupune că individualismul a fost trăsătura dominantă a culturii renascentiste, cu toate că el a fost doar una dintre ele; că Evului Mediu nu i-a lipsit individualitatea în măsura în care a crezut Burckhardt și că de aceea modul lui de a pune în contrast Evul Mediu cu Renașterea este incorect; că Renașterea a rămas devotată autorității așa cum a fost și Evul Mediu; că lumea medievală nu a fost așa de ostilă plăcerii lumești și Renașterea atât de optimistă cum a crezut Burckhardt; că atitudinea omului modem, și anume lupta pentru realizări personale și dezvoltarea individualității, nu exista în Renaștere decât în germene; că deja din secolul al XUl-lea trubadurii au dezvoltat ideea nobleței inimii, în timp ce, pe de altă parte, Renașterea nu a renunțat la conceptul medieval de loialitate personală și servire â cuiva superior în ierarhia socială.

Eu cred că, totuși, chiar dacă aceste argumente sunt corecte în amănunt, ele nu invalidează teza principală a lui Burckhardt. Argumentarea lui Huizinga urmează, de fapt, acest principiu: Burckhardt a greșit, fiindcă o parte din fenomenele pe care le-a afirmat cu privire la Renaștere existau deja în Evul Mediu târziu în Europa centrală și de vest, în timp ce altele au luat naștere doar după sfârșitul perioadei renascentiste. Acesta este același tip de argument care a fost' folosit împotriva tuturor concepțiilor ce opun societatea feudală medievală celei capitaliste modeme; ceea ce a fost spus despre argumentarea de mai sus este de asemenea adevărat și pentru critica împotriva lui Burckhardt. Burckhardt a recunoscut diferența esențială dintre

„Renaştere” şi „Ev Mediu" prea mult câ tipuri ideale şi a vorbit despre diferenţe cantitative ca şi cum ar fi fost calitative; totuşi cred că a avut perspicacitatea de-a recunoaşte cu claritate particularităţile şi dinamica acelor tendinţe care aveau să se transforme din cantitative în calitative în cursul istoriei europene. în legătură cu această întreagă problemă vezi, de asemenea, excelentul studiu al lui Charles E. Trinkhaus, *Adversity'sNoblemen,* Columbia University Press, New York, 1940, care conţine o critică constructivă a lucrării lui Burckhardt prin analizarea concepţiilor umaniştilor italieni despre problema fericirii în viaţă. Cu privire la problemele discutate în această carte, remarcile sale despre insecuritate, resemnare şi disperare, ca rezultate ale amplificării luptei competitive pentru autoperfecţionare, sunt deosebit de relevante (p. 18) (n.a.)

o egocentricitate pătimaşă, o aviditate insaţiabilă de putere şi bogăţie. Ca urmare a tuturor acestora, buna relaţie a individului cu sine însuşi, senzaţia lui de securitate şi încredere erau şi ele otrăvite. Propriul lui eu a devenit pentru el un obiect de manipulare, aşa cum deveniseră celelalte persoane. Avem motive să ne îndoim că puternicii stăpâni ai capitalismului renascentist erau fericiţi şi feriţi de primejdii cum au fost deseori reprezentaţi. Se pare că noua libertate le-a oferit două lucruri: un sentiment sporit de putere şi, în acelaşi timp, un sentiment în creştere de izolare, îndoială, scepticism[XXII] şi – ca urmare a acestora – de angoasă. Este aceeaşi contradicţie pe care o găsim în scrierile filosofice ale umaniştilor. Alături de sublinierea demnităţii, individualităţii şi puterii umane, ei au arătat, în filosofia lor, insecuritate şi deznădejde.[XXIII]

Această nesiguranţă subiacentă ce rezultă din poziţia unui individ izolat într-o lume ostilă tinde să explice geneza unei trăsături de caracter care era, aşa cum a arătat Burckhardt[XXIV], caracteristică individului Renaşterii şi nu era prezentă, cel puţin cu aceeaşi intensitate, la membrul structurii sociale medievale: dorinţa sa fierbinte de faimă. Dacă sensul vieţii a devenit îndoielnic, dacă relaţiile unei persoane cu ceilalţi şi cu sine nu oferă securitate, atunci faima este un mijloc de a înăbuşi îndoielile sale. Ea are o funcţie ce poate fi comparată cu cea a piramidelor egiptene sau a credinţei creştine în nemurire: ea înalţă viata individuală a acelei persoane din limitele şi instabilitatea ei în planul indestructibilităţii; dacă numele cuiva este cunoscut contemporanilor săi şi dacă poate spera că acesta va dăinui timp de secole, atunci viaţa acelei persoane are sens şi importantă chiar prin această reflectare a ei în opiniile celorlalţi. E limpede că această soluţie pentru nesiguranţa individuală a fost posibilă doar pentru un grup social ai cărui membri posedau mijloacele reale de câştigare a faimei. Ea nu era o soluţie posibilă pentru masele lipsite de putere ale aceleiaşi culturi şi nici o soluţie care putea fi întâlnită la clasa de mijloc urbană ce reprezenta coloana vertebrală a Reformei.

Am început cu discuţia despre Renaştere, deoarece această perioadă este începutul individualismului modem şi, de asemenea, fiindcă munca depusă de istoricii acestei perioade aruncă o oarecare lumină chiar asupra factorilor semnificativi pentru principalul proces pe care-l analizează acest studiu, şi anume trecerea omului dintr-o existenţă preindividualistă într-una în care are deplină conştiinţă de sine ca entitate separată. Dar, în ciuda faptului că ideile Renaşterii au avut influenţă asupra evoluţiei ulterioare a gândirii europene, rădăcinile esenţiale ale capitalismului modem, structura economică şi spiritul său, nu pot fi găsite în cultura italiană a Evului Mediu târziu, ci în situaţia socială şi economică a Europei centrale şi de vest şi în doctrinele lui Luther şi Calvin.

Principala diferenţă dintre cele două culturi este următoarea: perioada renascentistă a reprezentat o dezvoltare relativ mare a capitalismului comercial şi industrial; era o societate în care un mic grup de indivizi puternici şi bogaţi guvernau şi alcătuiau baza socială pentru filosofii şi artiştii ce exprimau spiritul acestei culturi. Reforma, pe de altă parte, era în esenţă o religie a claselor urbane de jos şi de mijloc şi a ţăranilor. Germania avea şi ea oamenii ei de afaceri bogaţi, ca de exemplu Rigger-ii, dar nu ei erau cei la care apelau noile doctrine religioase şi nici nu au fost ei principala bază de la care s-a dezvoltat capitalismul modern. Aşa cum a arătat Max Weber, clasa de mijloc urbană a fost cea care a devenit coloana vertebrală a dezvoltării capitalismului modem în lumea occidentală.[XXV] Având în vedere fundalul social cu totul diferit al celor două mişcări este de aşteptat ca spiritul Renaşterii şi cel al Reformei să fie diferite.[XXVI] Analizând teologia lui Luther şi Calvin, unele diferenţe vor deveni clare în mod indirect. Atenţia noastră se va concentra asupra problemei referitoare la modul

XXII Cf. Huizinga, p. 159 (n.a.)

XXIII Cf. analiza lui Dilthey despre Petrarca (op. *dt*, p. 19 sqq.) şi Trinchaus, Adversity's Noblemen (n.a.)

XXIV op. cit, p. 139 (n.a.)

XXV Cf. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen & Unwin, London, 1930, p. 65 (n.a.)

XXVI Cf. Ernst Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, vol. IV, Gesammelte Schriften, Tubingen, 1923 (n.a.)

în care eli-

berarea din lanţurile individuale a afectat structura de caracter a clasei de mijloc urbane; vom încerca să arătăm că protestantismul şi calvinismul, deşi au dat expresie unui nou sentiment de libertate, în acelaşi timp au constituit o fugă de povara libertăţii.

Vom discuta mai întâi despre situaţia economică şi socială din Europa, mai ales din Europa centrală, existentă la începutul secolului al XVI-lea, după care vom analiza repercusiunile pe care le-a avut această situaţie asupra personalităţii oamenilor ce au trăit în această perioadă, legătura pe care au avut-o învăţăturile lui Luther şi Calvin cu aceşti factori psihologici şi care a fost relaţia acestor noi doctrine religioase cu spiritul capitalismului.[11]

în societatea medievală, organizarea economică a oraşului era relativ statică. Din a doua jumătate a Evului Mediu, meşteşugarii au fost uniţi în breslele lor. Fiecare meşter avea unul sau doi ucenici şi numărul meşterilor era în funcţie de nevoile comunităţii. Deşi existau întotdeauna unii care trebuiau să lupte din greu pentru a câştiga suficient cât să supravieţuiască, în general membrul breslei putea avea siguranţa traiului prin munca propriilor mâini. Dacă făcea bine scaune, pantofi, pâine, şei şi aşa mai departe, făcea tot ceea ce era necesar pentru a fi sigur de un trai în siguranţă la nivelul ce era stabilit în mod tradiţional pentru poziţia sa socială. Putea să se bizuie pe „faptele lui bune", dacă e să utilizăm aici termenul nu în accepţia lui teologică, ci în cea pur şi simplu economică. Breslele împiedicau orice competiţie dură între membrii lor şi sileau la cooperare în privinţa cumpărării de materie primă, a tehnicilor de producţie şi a preţurilor produselor. Prin contrast cu tendinţa de idealizare a sistemului breslelor laolaltă cu întreaga viaţă medievală, unii istorici au arătat că breslele aveau întotdeauna o tentă monopolistă, ce încerca să protejeze un mic grup şi să excludă pe noii veniţi. Totuşi, cei mai mulţi autori sunt de acord că, chiar dacă este evitată orice idealizare a breslelor, acestea erau bazate pe cooperare reciprocă şi ofereau o oarecare securitate membrilor lor.[XXVII XXVIII]

Comerţul medieval era, în general, după cum arată Sombart, întreprins de o mulţime de mici oameni de afaceri. Vânzările cu amănuntul şi cu ridicata nu erau încă separate şi chiar acei comercianţi angrosişti care pătrundeau în ţări străine, cum ar fi membrii Ligii Hanseatice a Germaniei de nord, se ocupau, de asemenea, de vânzarea cu amănuntul. Acumularea de capital a fost şi ea foarte înceată până spre sfârşitul secolului al XV-lea. Astfel, micul om de afaceri avea o siguranţă considerabilă comparativ cu situaţia economică din Evul Mediu târziu, când ma-

---

XXVII Prezentarea ce urmează a istoriei economice a Evului Mediu târziu şi a perioadei Reformei se bazează în principal pe:

Lamprecht, Zum Verständnis *der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert,* Akademische Verlagsbuchhandlung J.C.B. Mohr, Ztsch. für Sozial -under Wirtschaftsgeschichte, Freiburg i: B. und Leipzig, 1893.

Ehrenberg, *Das Zeitalter der Fugger,* G. Fischer, Jena, 1896.

Sombart, Der Moderne Kapitalismus, 1921,1928.

v. Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte,* Mohr, Tübingen, 1920.

Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit,* Druck und Verlag von R.Oldenbourg, München und Berlin, 1928.

Andreas, *Deutschland vor der Reformation,* Deutsche Verlags – Anstalt, Stuttgart und Berlin, 1932.

Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Allen & Unwin, London, 1930.

Schapiro, *Social Reform and the Reformation,* Thesis, Columbia Univer- sity, 1909.

Pascal, The Social *Basis ofthe German Reformation,* Martin Luther and his Times, 1933.

Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism,* John Murray, London, 1926.

Brentano, Der *wirtschaftende Mensch* în der Geschichte, Meiner, Leipzig, 1923.

Kraus, *Scholastic, Puritanismus und Kapitalismus,* Dunker & Humblot, München, 1930 (n.a.).

XXVIII Cf. literatura despre această problemă menţionată de J.Kulischer, op. cit, p. 192 sqq. (n.a.)

rele capital şi comerţul monopolist au crescut în importanţă.

Mult din ceea ce este acum mecanic **[spune profesorul Tawney despre viaţa unui oraş medieval] era** ***atunci personal, intim*** **şi direct şi** ***nu era mult loc pentru organizare la o scară prea largă pentru standardele aplicate indivizilor şi pentru doctrina*** **care înăbuşă** ***glasul conştiinţei şi care îşi încheie toate socotelile sub pretextul final al eficacităţii economice.***[XXIX]

XXIX **Thwney, op. cit, p. 28 (n.a.)**

Acest lucru ne conduce la un punct esenţial pentru înţelegerea poziţiei individului în societatea medievală, şi anume concepţiile etice cu privire la activităţile economice aşa cum erau exprimate nu doar în doctrinele Bisericii Catolice, ci şi în legile seculare. Urmăm prezentarea lui Tawney în această privinţă deoarece poziţia sa nu poate fi suspectată de încercarea de a idealiza sau a romanţa lumea medievală. Ipotezele de bază în legătură cu viaţa economică au fost două: interesele economice sunt subordonate adevăratului scop al vieţii, care este mântuirea şi conduita economică este un aspect al conduitei personale pe care, ca şi alte părţi ale acesteia, se sprijină regulile moralităţii.

Apoi Tawney elaborează concepţia medievală despre activităţile economice:

Bogăţiile *materiale sunt necesare; ele au o importanţă secundară, deoarece fără ele oamenii nu pot să se întreţină pe ei* şi să se ajute unii pe alţii ... Dar mobilurile economice sunt *dubioase. Fiindcă sunt dorinţe puternice, oamenii se tem de ele, dar asta nu este suficient pentru a le aplauda ... Nu există loc* în *teoria medievală pentru activitatea economică ce nu e legată de un scop moral, iar a întemeia o ştiinţă a societăţii pe presupunerea că dorinţa de câştig economic este o forţă constantă şi măsurabilă, care trebuie acceptată ca şi alte forţe naturale, ca un dat inevitabil şi evident prin sine, i s-ar fi părut gânditorului medieval cu greu mai puţin iraţional şi imoral decât a considera ca premisă a filosofici sociale operarea fără restricţii cu atribute necesare umane, cum ar fi agresivitatea [pugnacity] sau instinctul sexual... După cum spune Sf. Anton, bogăţia există pentru om, nu omul pentru bogăţie ...De aceea, la fiecare pas există limite, restricţii, avertismente împotriva amestecului intereselor economice în afacerile serioase. Omul are dreptul de a căuta atâta bogăţie cât îi este necesară, în poziţia lui socială, pentru* a trăi. *A căuta mai mult* nu *înseamnă spirit întreprinzător, ci avariţie, iar avariţia este un păcat de moarte. Comerţul este legitim; resursele diferite ale diverselor ţări arată că acest lucru a fost plănuit de către Providenţă. Dar este o afacere periculoasă. Omul trebuie să fie sigur că se ocupă de asta pentru beneficiul public şi că profitul de care beneficiază el nu este mai mare decât răsplata pentru munca sa. Proprietatea privată este o instituţie necesară, cel puţin într-o lume decăzută; oamenii muncesc mai mult şi se ceartă mai puţin când bunurile sunt private, decât atunci când sunt comune. Dar acest lucru trebuie tolerat ca o concesie făcută slăbiciunii umane, nu aplaudat ca dezirabil în sine; idealul – dacă natura umană l-ar putea atinge – este comunismul. «Communis enim», scria Gratian în decretul său, «usus omnium quae sunt în hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit.» într-adevăr, în cel mai bun caz, proprietatea este oarecum împiedicată. Ea trebuie să fie dobândită* în mod *legitim. Trebuie să fie pe cât mai multe mâini posibil. Trebuie să asigure întreţinerea celor săraci. Folosirea ei trebuie să fie pe cât se poate comună. Proprietarii ei trebuie să fie gata să o împartă cu cei care au nevoie, chiar dacă ei nu sunt într-o reală mizerie.*[xxx]

Deşi aceste puncte de vedere au exprimat norme şi nu au reprezentat o imagine exactă a realităţii vieţii economice, ele au reflectat într-o anumită măsură spiritul real al societăţii medievale.

Stabilitatea relativă a poziţiei meşteşugarilor şi a comercianţilor caracteristică în oraşul medieval a fost treptat slăbită în Evul Mediu târziu, până când s-a prăbuşit complet în secolul al XVI-lea. Deja din secolul al XIV-lea – sau chiar mai devreme – începuse procesul de diferenţiere înăuntrul breslelor, iar asta a continuat, în ciuda tuturor eforturilor de a-i pune capăt. Unii membri ai breslelor aveau mai mult capital decât alţii şi angajau cinci sau şase calfe în loc de una sau două. Curând unele bresle au început să admită doar persoane cu un anumit volum de capital. Altele au devenit monopoluri puternice ce încercau să obţină orice avantaj din poziţiile lor monopoliste şi să exploateze clientul cât de mult puteau. Pe de altă parte, mulţi membri ai breslelor au sărăcit şi trebuiau să încerce să câştige nişte bani în afara ocupaţiei lor tradiţionale; deseori deveneau pe dfeasupra mici negustori. Mulţi dintre ei îşi pierduseră independenţa economică şi siguranţa, deşi se agăţau cu disperare de idealul tradiţional al independenţei economice.[xxxi]

XXX op. cit, p. 31 sqq. (n.a.)

XXXI Cf. Lamprecht, op. cit., p. 207; Andreas, *op. cit, p.*

Legat de această evoluţie a sistemului de bresle, situaţia calfei a degenerat de la rău la mai rău. în timp ce în întreprinderile din Italia şi Flandra exista deja din secolul al XIII-lea sau chiar mai devreme o clasă de muncitori nemulţumiţi, situaţia calfelor din breslele meşteşugăreşti era totuşi relativ sigură. Deşi nu era adevărat că orice calfă putea deveni un meşter, mulţi dintre ei au făcut-o. Dar cu cât creştea numărul de calfe coordonate de un meşter, cu atât era nevoie de mai mult capital pentru a deveni meşter şi cu atât breslele dobândeau un caracter monopolist şi exclusiv, şi cu atât mai puţine erau oportunităţile ucenicilor. Deteriorarea poziţiei lor economice şi sociale era demonstrată de creşterea nemulţumirii lor, de constituirea organizaţiilor pe cont propriu, de greve şi chiar de revolte violente.

Ceea ce s-a spus despre dezvoltarea capitalistă a breslelor meşteşugăreşti este chiar mai evident în ce priveşte comerţul, în timp ce comerţul medieval a fost în principal o afacere interorăşenească neînsemnată, comerţul naţional şi internaţional s-a dezvoltat rapid în secolele al XIV-lea şi al XV-lea. Deşi istoricii n-au căzut de acord în privinţa perioadei în care au început să se dezvolte marile companii comerciale, sunt de acord că în secolul al XV-lea acestea au devenit din ce în ce mai puternice şi s-au dezvoltat în monopoluri care, prin forţa superioară a capitalului lor ameninţau atât micul om de afaceri cât şi consumatorul. Reforma din secolul al XV-lea a împăratului Sigis- mund a încercat să strunească puterea monopolurilor prin intermediul legislaţiei. Dar poziţia micului afacerist a devenit din ce în ce mai nesigură; el „avea exact atâta influenţă cât să-şi facă auzită nemulţumirea, dar nu îndeajuns ca să impună o acţiune reală”[XXXII]

Indignarea şi furia micului negustor împotriva monopolurilor a fost ilustrată elocvent de Luther în pamfletul său „Despre comerţ şi camătă”[XXXIII], publicat în 1524.

„Ei au toate mărfurile sub control şi practică fără să se ascundă toate trucurile care au fost amintite; cresc şi coboară preţurile după cum doresc şi asupresc şi distrug toţi micii negustori, ca ştiuca micii peşti din apă, ca şi cum ar fi stăpâni peste creaturile lui Dumnezeu şi liberi faţă de toate legile credinţei şi dragostei.”

Aceste cuvinte ale lui Luther ar fi putut fi scrise în zilele noastre. Teama şi furia pe care a simţit-o clasa de mijloc împotriva monopoliştilor bogaţi în secolele al XV-lea şi al XVI-lea este în multe privinţe asemănătoare sentimentului ce caracterizează în epoca noastră atitudinea clasei de mijloc faţă de monopolurile şi capitaliştii puternici.

Rolul capitalului creştea şi în industrie. Un exemplu remarcabil este industria minieră. Iniţial, cota-parte a fiecărui membru al unei bresle miniere era proporţională cu munca depusă. Dar începând cu secolul al XV-lea, în multe cazuri, acţiunile aparţineau capitaliştilor care nu munceau ei înşişi, iar munca era făcută din ce în ce mai mult de lucrători plătiţi cu salarii şi care nu aveau acţiuni în întreprindere. Aceeaşi dezvoltare capitalistă a avut loc şi în alte ramuri ale industriei, iar acest lucru a sporit tendinţa ce rezulta din creşterea rolului capitalului în breslele meşteşugăreşti şi în comerţ: prăpastia tot mai mare dintre săraci şi bogaţi şi nemulţumirea în creştere a claselor nevoiaşe.

în privinţa situaţiei ţărănimii, opiniile istoricilor diferă. Oricum, analiza ce urmează, a lui Schapiro, pare a fi suficient susţinută de constatările celor mai mulţi istorici.

Cu *toate aceste dovezi de prosperitate, condiţia ţărănimii se deteriora rapid. La începutul* secolului al XVI-lea foarte puţini erau *proprietari independenţi ai pământului pe care-l cultivau şi erau reprezentaţi în dietele locale care în Evul Mediu târziu au constituit un semn al independenţei de clasd şi al egalităţii. Marea majoritate* erau Hoerige, o *clasă liberă din punct de vedere personal, dar al cărei pământ era supus dărilor, indivizii fiind obligaţi să slujească conform unei înţelegeri...* Hoerige erau cei care *reprezentau coloana vertebrală a tuturor răscoalelor* ţărăneşti. Acest *ţăran al clasei de mijloc, ce trăia într-o comunitate semiindependentă lângă domeniul seniorului, a devenit conştient că sporirea dărilor şi serviciile îl transformau*

303 (n.a.)

XXXII Schapiro,op. cit., p. 59 (n.a.)

XXXIII *Works of Martin Luther,* A.J. Holman Company, Philadelphia, voi. IV p. 34 (n.a.)

practic pe el într-un rob, iar satul devenea parte a moşiei feudale a seniorului.[XXXIV]

Dezvoltarea economică a capitalismului a fost însoţită de modificări semnificative în atmosfera psihologică. Spre sfârşitul Evului Mediu începea să pătrundă în viaţă un spirit de nelinişte, începea să se dezvolte conceptul de timp în sensul modern. Minutele au devenit valoroase; un simptom al acestei noi semnificaţii a timpului este faptul că în Nürnberg, începând din secolul al XVI-lea, ceasurile au bătut din sfert în sfert de oră.[XXXV] Prea multe sărbători începeau să pară o nenorocire. Timpul era atât de valoros, încât sentimentul era că n-ar trebui să fie niciodată folosit în alte scopuri decât în cele profitabile. Munca a devenit din ce ce mai mult o valoare supremă. S-a dezvoltat o nouă atitudine faţă de muncă şi aceasta a fost atât de puternică încât clasa de mijloc s-a ridicat îndignată împotriva neproductivităţii economice a instituţiilor Bisericii. Ordinele de călugări cerşetori erau receptate negativ ca neproductive şi deci imorale.

Ideea eficacităţii a dobândit rolul uneia dintre cele mai înalte virtuţi morale. în acelaşi timp, dorinţa de bogăţie şi succes material a devenit o pasiune acaparantă.

Toată lumea [spune predicatorul Martin Butzer] *aleargă după acele meserii şi ocupaţii care vor aduce cel mai mare câştig. Studiul artelor şi ştiinţelor este dat de-o parte pentru a face loc celui mai de rând tip de muncă manuală. Toate capetele deştepte, care au fost înzestrate de Dumnezeu cu capacitate pentru studii mai nobile sunt atrase de comerţ, care în zilele noastre este atât de saturat de necinste că este ultimul gen de afacere în care s-ar angaja un om onorabil.*[XXXVI]

O consecinţă importantă a schimbărilor economice pe care le-am descris a afectat pe toată lumea. Sistemul social medieval a fost distrus şi o dată cu el şi stabilitatea şi relativa siguranţă pe care le oferea individului. Acum, o dată cu începutul capitalismului, toate clasele societăţii au intrat în mişcare. Nu mai exista un loc stabilit în ordinea economică ce ar fi putut fi considerat unul natural, de nepus în discuţie. Individul a fost lasat «iMgnrŢ totul depindea de propriul lui efort, nu de siguranţa statutului său tradiţional.

Totuşi, fiecare clasă a fost afectată altfel de această schimbare. Pentru săracii de la oraş, muncitorii şi ucenicii, a însemnat o sporire a exploatării şi a sărăcirei; pentru ţărani de asemenea a însemnat presiune economică şi personală în plus; nobilimea de jos s-a confruntat cu ruina, deşi într-un mod diferit. în timp ce pentru aceste clase noua dezvoltare a fost în esenţă o schimbare în rău, situaţia era mult mai complicată în ce priveşte clasa de mijloc urbană. Am vorbit despre diferenţierea crescândă ce avea loc în rândurile acesteia. Largi segmente ale ei erau puse într-o poziţie din ce în ce mai proastă. Mulţi meşteşugari şi mici negustori trebuiau să facă faţă puterii superioare a monopoliştilor şi a altor competitori cu mai mult capital şi întâmpinau' dificultăţi din ce în ce mai mari pentru a rămâne independenţi. Deseori luptau cu forţe copleşitor de puternice şi pentru mulţi dintre ei era o luptă disperată şi lipsită de speranţă. Alte părţi ale clasei de mijloc erau mai prospere şi luau parte la tendinţa generală ascendentă a capitalismului în dezvoltare. Dar, chiar şi pentru aceştia mai norocoşi, rolul în creştere al capitalului, al pieţei şi al competiţiei le-a schimbat situaţia personală într-una de nesiguranţă, izolare şi angoasă.

Faptul că acum capitalul căpătase o importanţă decisivă, însemna că o forţă suprapersonală determina destinul lor economic şi, prin aceasta, pe cel personal. Capitalul *a încetat* să *mai fie* un *slujitor şi a devenit un stăpân. Dobândind o vitalitate separată şi independentă el a pretins dreptul unui asociat majoritar de a dicta organizarea economică în acord cu propriile sale cerinţe exigente.*[XXXVII]

Noua funcţie a pieţei a avut un efect asemănător. Piaţa medievală a fost una relativ mică, a cărei funcţionare a fost repede înţeleasă. Ea a pus cererea şi oferta într-o relaţie directă şi concretă. Un producător ştia aproximativ cât să producă şi putea

XXXIV **Schapiro, *op.cit,* p. 54,55 (n.a.)**

XXXV **Lamprecht, *op. cit., p.* 200 (n.a.)**

XXXVI **Cf. această problemă a competiţiei cu M.Mead, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples,* McGraw-Hill, London, 1937; L.K. Frank, *The Cost of Competition,* în Plan Age, vol.VI, noiem- brie-decembrie, 1940 (n.a.)**

XXXVII **Tawney, *op.* cit.p. 86 (n.a.)**

fi oarecum sigur de vânzarea produselor sale la un preţ potrivit. Acum era necesar să produci pentru o piaţă din ce în ce mai mare şi nu puteai determina din timp posibilităţile de vânzare. De aceea nu mai era suficient să produci lucruri folositoare. Deşi asta era o condiţie pentru a le vinde, legile impredictibile ale pieţei erau cele care decideau dacă produsele pot fi vândute şi cu ce profit. Mecanismul noii pieţe părea să semene cu doctrina calvinistă a predestinării, care susţinea că individul trebuie să facă orice efort pentru a fi bun, deşi chiar înainte de a se naşte s-a decis dacă va fi sau nu mântuit. Ziua de târg a devenit ziua judecăţii pentru produsele efortului uman.

Un alt factor important în acest context a fost rolul sporit al competiţiei. Deşi cu siguranţă competiţia nu lipsea total în societatea medievală, sistemul economic feudal era bazat pe principiul cooperării şi era reglementat – sau organizat – de reguli ce ţineau în frâu competiţia. O dată cu apariţia capitalismului aceste principii medievale au făcut loc din ce în ce mai mult unui principiu al iniţiativei individualiste. Fiecare individ trebuia să pornească şi să-şi încerce norocul. Trebuia să înoate sau să se scufunde. Cei ce nu se aliau cu el într-o întreprindere comună deveneau competitori şi deseori trebuia să aleagă între a-i distruge sau a fi distrus?[2]

Desigur, rolul capitalului, al pieţei şi al competiţiei individuale nu era atât de important în secolul al XVI-lea cum a devenit mai târziu. în acelaşi timp, toate elementele decisive ale capitalismului modem apăruseră deja în acea vreme, împreună cu efectul lor psihologic asupra individului.

Deşi tocmai am descris un aspect al tabloului, există şi un altul: capitalismul a eliberat individul. A eliberat omul din înregimentarea sistemului corporativ; i-a permis acestuia să stea pe propriile lui picioare şi să-şi încerce norocul. El a devenit stăpânul propriului său destin, al lui era riscul, al lui era câştigul. Efortul individual îl putea conduce spre succes şi spre independenţă economică. Banii au devenit marele nivelator al omului şi s-au dovedit a fi mai puternici decât naşterea şi casta.

Această latură a capitalismului era doar la începutul dezvoltării sale în perioada timpurie despre care am discutat. Ea a jucat un rol mai mare pentru micul grup de capitalişti bogaţi decât pentru clasa de mijloc urbană. Totuşi, chiar dacă era mai puţin activă atunci, a avut un efect important în formarea personalităţii omului.

Dacă încercăm acum să rezumăm discuţia noastră cu privire la impactul schimbărilor sociale şi economice asupra individului în secolele al XV-lea şi al XVI-lea ajungem la următorul tablou:

Găsim aceeaşi ambiguitate a libertăţii despre care am discutat mai înainte. Individul este liber *faţă de* legăturile economice şi politice. De asemenea, câştigă în libertate pozitivă prin rolul activ şi independent pe care trebuie să-l joace în noul sistem. Dar, în acelaşi timp, el este liber şi faţă de acele legături care-i ofereau siguranţă şi un sentiment de apartenenţă. Viaţa a încetat a mai fi trăită într-o lume închisă al cărei centru era omul; lumea a devenit fără limite şi, în acelaşi timp, ameninţătoare. Prin pierderea locului său stabilit într-o lume închisă, omul pierde răspunsul la întrebarea privind sensul vieţii sale; rezultatul este acea îndoială cu privire la el însuşi şi la scopul vieţii. Este ameninţat de puternice forţe suprapersonale, capitalul şi piaţa. Relaţia sa cu colegii de breaslă, cu orice potenţial competitor, a devenit ostilă şi străină; este liber – adică este singur, izolat, ameninţat din toate părţile. Neavând bogăţia şi puterea pe care o avea capitalistul renascentist şi, de asemenea, pierzându-şi sentimentul unităţii cu oamenii şi cu universul, el este copleşit de sentimentul nimicniciei şi neajutorării lui ca individ. Paradisul este pierdut pentru totdeauna, individul stă singur şi înfruntă lumea – un străin aruncat într-o lume fără limite şi ameninţătoare. Noua libertate creează în mod necesar un puternic sentiment de nesiguranţă, slăbiciune, îndoială, singurătate şi angoasă. Pentru ca individul să funcţioneze cu succes, aceste sentimente trebuie ameliorate.

2. PERIOADA REFORMEI

în acest moment al dezvoltării au luat naştere luteranismul şi calvinismul. Noile religii nu erau religii ale clasei de sus bogate, ci ale clasei de mijloc urbane, ale săracilor din oraşe şi ale ţăranilor. Ele apelau la aceste grupuri, deoarece dădeau expresie unui nou sentiment al libertăţii şi independenţei ca şi sentimentului de slăbiciune şi angoasă de care erau pătrunşi membrii lor. Dar noile doctrine religioase făceau mai mult decât să dea o expresie articulată sentimentelor generate de o ordine economică în schimbare. Prin învăţăturile lor, ele le sporeau şi, în acelaşi timp, ofereau soluţii care dădeau posibilitatea individului să facă faţă unei insecurităţi altfel de nesuportat.

înainte de a începe să analizăm semnificaţia socială şi psihologică a noilor doctrine religioase, câteva remarci privitoare la metoda abordării noastre pot înlesni înţelegerea acestei analize.

Pentru studierea semnificaţiei psihologice a unei doctrine religioase sau politice, trebuie mai întâi să avem în minte că analiza psihologică nu implică o opinie cu privire la adevărul doctrinei analizate. Această din urmă chestiune poate fi decisă doar în funcţie de structura logică a problemei înseşi. Analiza motivaţiilor psihologice din spatele anumitor doctrine sau idei nu poate fi niciodată un substitut pentru o judecare raţională a validităţii doctrinei şi a valorilor pe care le implică ea, deşi o astfel de analiză poate conduce la o înţelegere mai bună a semnificaţiei reale a unei doctrine şi, prin aceasta, poate influenţa judecata de valoare a cuiva.

Ceea ce poate arăta analiza psihologică a doctrinelor este care sunt motivaţiile subiective ce fac o persoană să fie conştientă de anumite probleme şi să caute răspunsuri în anumite direcţii. Orice tip de gând, adevărat sau fals, dacă este mai mult decât o conformare superficială la ideile convenţionale, este motivat de nevoile şi de interesele subiective ale persoanei care gândeşte. întâmplător, unele interese sunt promovate prin găsirea adevărului, altele prin distrugerea lui. Dar în ambele cazuri, motivaţiile psihologice sunt imbolduri importante pentru atingerea anumitor concluzii. Putem să mergem chiar mai departe şi să spunem că ideile ce nu sunt înrădăcinate în nevoi puternice ale personalităţii vor avea puţină influenţă asupra acţiunilor şi asupra întregii vieţi a persoanei respective.

Dacă analizăm doctrinele religioase sau politice în ce priveşte semnificaţia lor psihologică, trebuie să diferenţiem între două probleme. Putem să studiem structura de caracter a individului ce creează o nouă doctrină şi să încercăm să înţelegem ce trăsături din personalitatea lui sunt responsabile pentru orientarea specifică gândirii sale. Concret vorbind, aceasta înseamnă, de exemplu, că trebuie să analizăm structura de caracter a lui Luther sau a lui Calvin, pentru a afla ce tendinţe din personalitatea lor i-a făcut să ajungă la anumite concluzii şi să formuleze anumite doctrine. Cealaltă problemă este aceea de a studia motivele psihologice nu ale creatorului unei doctrine, ci ale grupului social la care face apel doctrina. Influenţa oricărei doctrine sau idei depinde de măsura în care ea face apel la nevoile psihice din structura de caracter a celor cărora le este adresată. Doar dacă ideea răspunde unor puternice nevoi psihologice ale anumitor grupuri sociale, ea va deveni o forţă puternică în istorie.

Ambele probleme, psihologia conducătorului şi cea a celor ce îl urmează, sunt, bineînţeles, strâns legate între ele. Dacă aceleaşi idei fac apel la ei, structura lor de caracter trebuie să fie, din importante puncte de vedere, asemănătoare. Lăsând la o parte factori cum ar fi deosebitul talent de a gândi şi acţiona al conducătorului, structura lui de caracter va ilustra de obicei într-un grad mai mare şi într-un mod mai pronunţat structura particulară a personalităţii celor la care fac apel ideile lui; el poate ajunge la o formulare mai clară şi mai deschisă a anumitor idei pentru care cei ce-l urmează sunt deja pregătiţi din punct de vedere psihologic. Faptul că structura de caracter a conducătorului manifestă în mod mai clar anumite trăsături ce pot fi găsite la discipolii săi, se poate datora unuia dintre următorii doi factori sau unei combinaţii a amândurora: în primul rând, pentru că poziţia lui socială este tipică acelor condiţii ce modelează personalitatea întregului grup; în al doilea rând, pentru că, prin circumstanţele accidentale ale educaţiei şi experienţelor lui individuale, aceste trăsături comune sunt dez

voltate într-un grad remarcabil, care pentru grup rezultă din poziția sa socială.

În analiza noastră cu privire la semnificația psihologică a doctrinelor protestantistă și calvinistă nu ne ocupăm de personalitățile lui Luther și Calvin, ci de situația psihologică a claselor sociale la care fac apel ideile lor. Înainte de a începe discuția despre teologia lui Luther, vreau doar să menționez foarte pe scurt că Luther ca persoană era un reprezentant tipic al „caracterului autoritar" așa cum îl vom descrie mai târziu. Fiind crescut de un tată neobișnuit de sever și având parte de puțină dragoste și protecție în copilărie, personalitatea lui a fost sfâșiată de o ambivalență constantă față de autoritate; o ură și se răzvrătea împotriva ei, deși, în același timp, o admira și avea tendința de-a i se supune. De-a lungul întregii sale vieți a existat întotdeauna o autoritate căreia i s-a opus și alta pe care a admirat-o -tatăl său și superiorii mănăstirii din tinerețea lui; Papa și prinții, mai târziu. Era impregnat de un puternic sentiment de singurătate, neputință, răutate, dar, în același timp, de pasiunea de a domina. Era torturat de îndoieli, așa cum doar un caracter com- pulsiv poate fi și era permanent în căutare de ceva ce i-ar fi oferit securitate interioară și care l-ar fi despovărat de această tortură a incertitudinii. îi ura pe ceilalți, în special „gloata", se ura pe sine, ura viața; și, mai presus de toate, această ură a devenit o dorință pătimașă și disperată de a fi iubit. întreaga lui ființă era pătrunsă de frică, îndoială și izolare interioară și, pe acest fundament personal, avea să devină campionul grupurilor sociale ce erau într-o poziție foarte asemănătoare din punct de vedere psihologic.

încă o remarcă referitoare la metoda analizei ce urmează pare a fi justificată. Orice analiză psihologică a gândurilor unui individ sau a unei ideologii are drept scop înțelegerea rădăcinilor psihologice din care s-au ivit aceste gânduri sau idei. Prima condiție pentru o astfel de analiză este de a înțelege pe deplin contextul logic al unei idei și ce a vrut în mod conștient să spună autorul ei. Oricum, noi știm că o persoană, chiar dacă este sinceră în mod subiectiv, poate deseori să fie condusă inconștient de un motiv diferit de cel de care crede ea că este condusă; că poate folosi un concept care implică logic o anumită semnificație și care, pentru ea, inconștient, înseamnă ceva diferit de această semnificație „oficială". Mai mult decât atât, știm că poate încerca să armonizeze anumite contradicții din propria sa simțire printr-o construcție ideologică sau să mascheze o idee pe care o refulează printr-o raționalizare ce exprimă chiar opusul ei.

Înțelegerea operării elementelor inconștiente ne-a învățat să fim sceptici față de cuvinte și să nu le considerăm după valoarea lor de suprafață.

Analiza ideilor are de-a face în principal cu două sarcini: una este de a determina ponderea pe care o are o anumită idee în întregul unui sistem ideologic; a doua este de a determina dacă avem de-a face cu o raționalizare ce diferă de semnificația reală a gândurilor. Un exemplu la primul punct este următorul: în ideologia lui Hitler, accentuarea pe injustețea tratatului de la Versailles joacă un rol colosal, și este adevărat că el a fost sincer indignat de tratatul de pace. Totuși, dacă analizăm întreaga lui ideologie politică, vedem că fundamentele ei sunt o intensă dorință de putere și cucerire și, deși în mod conștient dă multă greutate injustiției făcute Germaniei, de fapt acest gând are o pondere mică în ansamblul gândirii lui. Un exemplu de diferență între semnificația intenționată conștient a unui gând și semnificația lui psihologică reală poate fi luat din analiza ideilor lui Luther de care ne vom ocupa în acest capitol.

Credem că relația lui cu Dumnezeu este una de supunere pe baza neputinței omului. El însuși vorbește de această supunere ca despre una voluntară, rezultând nu din teamă, ci din dragoste. Atunci, din punct de vedere logic, – s-ar putea argumenta – aceasta nu este supunere. Psihologic, totuși, din întreaga structură a gândirii lui Luther rezultă că tipul său de dragoste sau credință este, de fapt, supunere; că deși gândește în mod conștient în termenii caracterului voluntar și iubitor al „supunerii" sale față de Dumnezeu, el e pătruns de un sentiment de neputință și răutate care face ca natura relației lui cu Dumnezeu să fie una de supunere. (Exact cum dependența masochistă a unei persoane față de alta este deseori conceptută conștient ca „dragoste".) De aceea, din punctul de vedere al unei analize psihologice, obiecția că Luther spune ceva diferit de ceea ce

credem noi că vrea să spună (deşi inconştient) are prea puţină greutate. Noi credem că anumite contradicţii din sistemul lui pot fi înţelese doar prin analiza semnificaţiei psihologice a conceptelor lui.

În analiza dogmelor protestantismului ce urmează, am interpretat dogmele religioase în funcţie de ceea ce semnifică ele în contextul întregului sistem. Nu citez enunţuri ce contrazic unele dogme ale lui Luther sau Calvin, dacă m-am convins eu însumi că greutatea şi semnificaţia lor este astfel încât nu duce la contradicţii reale. Dar interpretarea pe care o dau nu este bazată pe o metodă de selectare de enunţuri particulare ce se potrivesc interpretării mele, ci pe un studiu al întregului sistem al lui Luther şi Calvin, al bazei lui psihologice şi urmând metoda unei interpretări a elementelor lui singulare în lumina structurii psihologice a întregului sistem.

Dacă dorim să înţelegem ce a fost nou în doctrinele Reformei, trebuie mai întâi să luăm în considerare ce a fost esenţial în teologia Bisericii medievale[XXXVIII]. încercând să facem asta, ne confruntăm cu aceeaşi dificultate metodologică pe care am discutat-o în legătură cu concepte ca „societate medievală" şi „societate capitalistă". Aşa cum în sfera economică nu există schimbare bruscă de la o structură la alta, nici în sfera teologică nu există o astfel de schimbare. Anumite dogme ale lui Luther şi Calvin sunt atât de asemănătoare cu cele ale bisericii medievale, încât uneori este dificil de văzut vreo diferenţă esenţială între ele. Ca şi protestantismul şi calvinismul, Biserica Catolică a negat întotdeauna că omul ar putea găsi mântuirea doar prin puterea propriilor lui virtuţi sau merite, că ar putea s-o facă fără graţia lui Dumnezeu ca un ajutor indispensabil pentru mântuire. Totuşi, în ciuda tuturor elementelor comune vechii şi noii teologii, spiritul Bisericii Catolice a fost în mod esenţial diferit de spiritul Reformei, mai ales în ceea ce priveşte problema demnităţii şi libertăţii umane şi a efectului acţiunilor omului asupra propriului său destin.

În lunga perioadă anterioară Reformei, anumite principii au fost caracteristice teologiei catolice: doctrina că natura umană, deşi coruptă prin păcatul lui Adam, aspiră în mod firesc la bine; că voinţa omului este liberă să dorească binele; că efortul propriu al omului contribuie la mântuirea sa; şi că prin sacramentele Bisericii, bazate pe meritele morţii lui Christos, păcătosul poate fi mântuit.

Totuşi, unii dintre cei mai reprezentativi teologi, cum ar fi Augustin şi Toma d'Aquino, deşi au îmbrăţişat concepţiile tocmai menţionate, au propovăduit, în acelaşi timp, dogme ce erau într-un spirit profund diferit. Dar deşi Âquino propovăduia o dogmă a predestinării, nu înceta niciodată să accentueze libertatea de voinţă ca una dintre dogmele lui fundamentale. Pentru a micşora contrastul dintre dogma libertăţii şi cea a predestinării, el este silit să folosească cele mai complicate construcţii; dar, deşi aceste construcţii nu par să rezolve satisfăcător contradicţiile, el nu renunţă la dogma libertăţii voinţei şi a efortului uman ca fiind folositoare mântuirii omului, deşi voinţa însăşi poate avea nevoie de sprijinul gratiei lui Dumnezeu.[XXXIX]

Despre libertatea voinţei Aquino spune că ar contrazice esenţa naturii lui Dumnezeu şi a omului să presupui că omul nu este liber să decidă. El spune că acesta are chiar libertatea de a refuza graţia oferită de Dumnezei.[XL]

Alţi teologi au accentuat, mai mult decât Aquino, rolul efortului omului pentru mântuirea sa. După Bonaventura, intenţia lui Dumnezeu este să acorde graţie omului, dar o primesc doar aceia care se pregătesc singuri pentru ea, prin meritele lor.

XXXVIII **Am urmat aici în principal R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Deutsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, voi. m, 1930; voi. IV, 1,1933; voi. IV, 2,1920 şi B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik,* Herder, Freiburg, 1911 (n.a.)**

XXXIX **Referitor la ultimul punct, el spune: „De *unde rezultă că predestinatul trebuie să aspire la fapte bune şi rugăciune; pentru că prin aceste mijloace predestinarea este cel mai'sigur îndeplinită ... şi, prin urmare, Predestinarea poate fi înlesnită de către creaturi, dar nu poate fi împiedi- <**&de către ele." *TheSummaTheologicaofSt.ThomasAquinas,* tradusă literal de Părinţii Arhiepiscopiei Dominicane Engleze. A doua ediţie, revizuită, Burns Oates Washboume, Ltd,, London, 1929, Part. I, Q. 23, Art. 8 (n.a.)**

XL ***Ci. Summa contra Gentiles,* voi. III, cap. 73,85,159 (n.a.)**

Acest accent a sporit de-a lungul secolelor al XIII-lea, al XTV-lea şi al XV-lea în sistemele lui Duns Scotus, Occam şi Biel, evoluţie deosebit de importantă pentru înţelegerea noului

spirit al Reformei, deoarece atacurile lui Luther erau îndreptate mai ales împotriva scolasticilor Evului Mediu târziu pe care-i numea „Sau Theologen".

Duns Scotus a subliniat rolul voinței. Voința este liberă. Prin împlinirea voinței sale, omul își realizează eul individual, iar această realizare de sine este o satisfacție supremă pentru individ. Pentru că este porunca lui Dumnezeu ca voința să fie un act al eului individual, nici măcar Dumnezeu nu are influență directă asupra deciziei omului.

Biel și Occam au scos în evidență rolul meritelor personale ale omului ca o condiție a mântuirii lui și, deși au vorbit și de ajutorul lui Dumnezeu, au renunțat la semnificația lui fundamentală așa cum era afirmată de doctrinele mai vechi.[XLI] Biel crede că omul este liber și poate întotdeauna să se întoarcă spre Dumnezeu, a cărui grație îi vine în ajutor. Occam susține că natura umană nu a fost cu adevărat coruptă prin păcat; pentru el, păcatul este doar un act singular care nu schimbă esența omului. Tridentinum-ul[XLII] afirmă foarte clar că voința liberă cooperează cu grația divină, dar poate, de asemenea, să se abțină de la această cooperare.[XLIII] Imaginea omului, așa cum e prezentată de Occam și de alți scolastici târzii, ni-l arată nu ca pe un biet păcătos, ci ca pe o ființă liberă a cărei natură o face capabilă de orice lucru bun și a cărei voință e liberă față de forța naturii sau de orice altă forță exterioară ei.

Practica cumpărării unei scrisori de indulgență, care a jucat un rol crescând în Evul Mediu târziu, și împotriva căreia a fost îndreptat unul din principalele atacuri ale lui Luther, a fost legată de această accentuare sporită a voinței omului și de utilitatea eforturilor sale. Prin cumpărarea scrisorii de indulgență de la emisarul papal, omul era scutit de pedeapsa temporară ce se presupunea a fi un substitut pentru pedeapsa eternă și, așa cum a evidențiat Seeberg[XLIV], avea toate motivele să spere că va fi absolvit de toate păcatele.

La prima vedere poate părea că această practică a cumpărării absolvirii cuiva de pedeapsa purgatoriului de către Papă contrazice ideea eficacității eforturilor omului pentru mântuire, deoarece ea implică o dependență de autoritatea Bisericii și a sacramentelor sale. Dar cu toate că acest lucru este adevărat într-o anumită măsură, este adevărat și că ea e dădătoare de speranță și siguranță; dacă omul se putea elibera de pedeapsă atât* de ușor, atunci povara vinovăției era considerabil ușurată. El putea să se elibereze de greutatea trecutului cu oarecare ușurință și să se debaraseze de angoasa care-l bântuise. în plus, nu trebuie uitat că, potrivit teoriei explicite sau implicite a Bisericii, efectul scrisorii de indulgență depindea de condiția ca cel care o cumpăra să se fi căit și spovedit.[XLV]

Acele idei care diferă mult de spiritul Reformei sunt de găsit și în scrierile misticilor, în predici și în complicatele reguli pentru practica confesorilor. Găsim în ele un spirit de afirmare a demnității omului și a legitimității exprimării întregului său eu. Pe lângă o astfel de atitudine, găsim noțiunea de imitare a lui Christos, larg răspândită încă din secolul al XH-lea, și o credință că omul poate aspira să fie ca Dumnezeu. Regulile pentru confesori demonstrau o foarte bună înțelegere a situației concrete a individului și recunoșteau diferențele subiective individuale. Ele nu tratau păcatul ca pe povara cu care individul ar trebui copleșit și umilit, ci ca pe o slăbiciune umană pentru care ar

XLI R. Seeberg, op. cit, p. 766 (n.a.)

XLII Este vorba de Conciliul din Trent (1545-1563), care urmărea realizarea unei reforme în sânul Bisericii Catolice, astfel încât extinderea influenței protestantismului să fie limitată (n.t.)

XLIII Cf. Bartmann, op. cit, p. 468 (n.a)

XLIV op. *cit*, p. 624 (n.a.)

XLV Practica și teoria scrisorii de indulgență pare a fi o ilustrare deosebit de bună a influenței capitalismului în dezvoltare. Nu numai ideea că cineva își putea cumpăra libertatea de a nu fi pedepsit exprimă un nou sentiment față de rolul eminent al banilor, dar și teoria scrisorii de indulgență, așa cum a fost formulată în 1343 de Clement al Vl-lea, manifestă, de asemenea, spiritul noii gândiri capitaliste. Clement al Vl-lea spunea că Papa avea în grijă suma nelimitată de merite dobândite de Christos și de sfinți și că, prin urmare, el putea distribui părți din acest tezaur credincioșilor (cf. R. Seeberg, op. cit, p. 621). Avem de-'a face aici cu conceptul de Papă ca monopolist ce poaedă un imens capital moral și îl utilizează în propriul său avantaj financiar- spre avantajul moral al .clientilor' lui (n.a.).

trebui să avem înţelegere şi respect.[XLVI]

XLVI **Sunt îndatorat lui Charies frinkhaus pentru că mi-a atras atenţia asupra importanţei literaturii mistice şi de predică şi pentru o seamă de sugestii specifice menţionate în acest paragraf, (n.a.) ’**

Pentru a rezuma: Biserica medievală a pus accentul pe demnitatea omului, pe libertatea voinţei lui şi pe faptul că eforturile lui erau cu folos; a scos în evidenţă asemănarea dintre Dumnezeu şi om şi, de asemenea, dreptul omului de a fi încrezător în dragostea lui Dumnezeu. Oamenii s-au simţit egali şi fraţi tocmai prin asemănarea lor cu Dumnezeu. Tulburarea şi nesiguranţa au apărut în Evul Mediu târziu, o dată cu începutul capitalismului; dar, în acelaşi timp, au devenit din ce în ce mai puternice tendinţele ce accentuau rolul voinţei şi efortului uman. Putem presupune că atât filosofia Renaşterii cât şi doctrina catolică a Evului Mediu târziu au reflectat spiritul preponderent în acele grupuri sociale a căror poziţie economică le dădea un sentiment de putere şi independenţă. Pe de altă parte, teologia lui Luther a dat expresie sentimentelor clasei de mijloc care, luptând împotriva autorităţii Bisericii şi având resentimente faţă de noua clasă cu bani, s-a simţit ameninţată de capitalismul în dezvoltare şi copleşită de un sentiment de neputinţă şi insignifianţă individuală. Sistemul lui Luther, în măsura în care este diferit de tradiţia catolică, are două aspecte, unul dintre ele fiind subliniat mai mult decât celălalt în reprezentarea ce este dată, de obicei, în ţările protestante dogmelor lui. Acest aspect arată că el a oferit omului independenţă în chestiunile religioase; că a deposedat Biserica de autoritatea ei, pe care a dat-o individului; că acel concept al lui de credinţă şi mântuire este unul al experienţei subiective individuale, în care toată responsabilitatea este â individului şi deloc a unei autorităţi care ar putea să-i ofere ceea ce nu poate obţine el însuşi. Există bune motive pentru a lăuda această latură a doctrinelor lui Luther şi Calvin, fiindcă ele sunt o sursă a dezvoltării libertăţii politice şi spirituale în societatea modernă; o dezvoltare care, mai ales în ţările anglo-saxone, este inseparabil legată de ideile puritanismului.

Celălalt aspect al libertăţii modeme este izolarea şi neputinţa cauzate individului, iar acest aspect îşi are rădăcinile în protestantism tot atât de mult ca şi cel al independenţei. Deoarece această carte este dedicată în principal libertăţii ca povară şi pericol, analiza ce urmează, fiind intenţionat unilaterală, subliniază acea latură a doctrinelor lui Luther şi Calvin în care îşi are rădăcinile acest aspect negativ al libertăţii: accentul pus de ele pe natura rea şi neputinţa fundamentală ale omului.

Luther a presupus în natura omului existenţa unei răutăţi înnăscute, ce-i orientează voinţa spre rău şi face să fie imposibil pentru oricine să săvârşească vreo faptă bună pe baza naturii lui. Omul are o natură rea şi vicioasă (naturaliter et inevita- biliter mala et vitiata natura). Depravarea naturii umane şi totala ei lipsă de libertate de a alege calea cea bună este unul din conceptele fundamentale ale întregii gândiri a lui Luther. în acest spirit îşi începe el comentariul despre scrisoarea lui Pa- vel către romani:

***Esenţa acestei scrisori este: a distruge, a dezrădăcina şi a anihila toată înţelepciunea şi dreptatea muritorului, poate să apară – în ochii noştri şi în cei ai altora – un lucru bun şi sincer ... Ceea ce conţează este că dreptatea şi înţelepciunea noastră, care se înfăţişează înaintea ochilor noştri, sunt distruse şi dezrădăcinate din inima şi din eul nostru orgolios.*[XLVII]**

Această convingere referitoare la ticăloşia şi neputinţa omului de a face ceva bun prin propriile sale merite este o condiţie esenţială a graţiei divine. Doar dacă se umileşte pe sine şi-şi distruge propria voinţă şi mândrie individuală va pogorî asupra omului graţia divină.

***Pentru că Dumnezeu vrea să ne mântuiască nu prin dreptatea şi înţelepciunea noastră, ci printr-una din afară* (fremde), *printr-o dreptate ce nu vine din noi înşine şi nu-şi are originea în noi, ci vine la noi din altă parte ...* Adică *trebuie să învăţăm că dreptatea vine exclusiv din exterior şi e în întregime străină de noi.*[XLVIII]**

***O* expresie chiar mai radicală a neputinţei umane a fost dată de Luther şapte ani mai târziu în pamfletul său De servo arbitrio, care era un atac împotriva apărării de către Erasmus a libertăţii voihţei.**

...Astfel, voinţa umană este, aşa cum a şi fost, un animal între cei doi. Dacă Dumnezeu stă deasupra, el voieşte şi merge încotro

---

XLVII **Martin Luther, *Vorlesunguberden Romerbrief, cap.* I, i. (traducerea mea, deoarece nu există nici o traducere englezească) (n.a.)**

XLVIII **op. cit., cap. I. i. (n.a.)**

vrea Dumnezeu; așa cum spune psalmul, «Eram ca un

***animal* înaintea *Ta, totuşi eu sunt totdeauna cu Tine.» (Ps. 73. 22, 23) Dacă Satan stă deasupra, el voieşte şi merge încotro vrea Satan. Nu stă tn puterea voinţei lui să aleagă nici pentru care călăreţ va alerga, nici spre care se va îndrepta; ci călăreţii înşişi se luptă, care îl va avea şi îl va stăpâni.**[XLIX]**

Luther declară că dacă cuiva nu-i place să *omită cu totul această temă a voinţei libere (ceea ce ar fi cel mai prudent şi, de asemenea, cel mai religios), totuşi putem cere, cu conştiinţa împăcată, ca ea să fie folosită până acolo încât să permită omului o «voinţă liberă», nu cu privire la cele mai presus de el, ci numai cu privire la acele lucruri mai prejos de el... Omul ce se-ndreaptă spre Dumnezeu nu are nici un fel de «voinţă liberă», ci este prizonier, sclav şi slujitor fie al voinţei lui Dumnezeu, fie al voinţei Satanei.*[L]

Toate aceste dogme – că omul ar fi un instrument lipsit de putere în mâinile lui Dumnezeu şi în mod fundamental rău, că singura lui datorie ar fi să se resemneze în faţa voinţei lui Dumnezeu, că Dumnezeu l-ar putea mântui ca rezultat al unui act de dreptate incomprehensibil – nu erau răspunsul categoric pe care trebuia să-l dea un om ce era total copleşit de disperare, angoasă şi îndoială şi, în acelaşi timp, de o dorinţă atât de înflăcărată de certitudine, aşa cum era Luther. în cele din urmă el a găsit răspuns la îndoielile sale. în 1518 a avut, brusc, o revelaţie. Omul nu poate fi mântuit pe baza virtuţilor sale; el nu ar trebui nici măcar să se gândească dacă faptele lui sunt sau nu plăcute lui Dumnezeu; dar poate avea certitudinea mântuirii, dacă are credinţă. Credinţa este dată omului de către Dumnezeu; o dată ce omul a avut experienţa subiectivă neîndoielnică a credinţei, poate fi sigur şi de mântuirea sa. Individul este în mod esenţial receptiv în relaţia lui cu Dumnezeu. O dată ce omul primeşte graţia lui Dumnezeu în experienţa credinţei, natura lui se schimbă, deoarece în actul credinţei el se uneşte cu Christos, iar dreptatea lui Christos o înlocuieşte pe a lui, care a fost pierdută prin căderea lui Adam. Totuşi, omul nu poate deveni niciodată în întregime virtuos în timpul vieţii sale, fiindcă răutatea lui naturală nu poate niciodată dispărea cu totul.[LI]

Dogma lui Luther despre credinţă ca experienţă subiectivă îndubitabilă a propriei mântuiri poate şoca la prima vedere ca fiind o extraordinară contradicţie faţă de sentimentul intens de îndoială ce era caracteristic personalităţii şi învăţăturilor lui de până în 1518. Totuşi, din punct de vedere psihologic, această schimbare de la îndoială la certitudine, departe de a fi contradictorie, are o legătură cauzală. Trebuie să ne amintim ce s-a spus despre natura acestei îndoieli: nu era îndoiala raţională înrădăcinată în libertatea de gândire şi care îndrăzneşte să ia la întrebări puncte de vedere consacrate. Era îndoiala iraţională, ce apare din izolarea şi neputinţa unui individ a cărui atitudine faţă de lume este una de angoasă şi ură. Această îndoială iraţională nu poate fi niciodată înlăturată prin răspunsuri raţionale; ea poate să dispară doar dacă individul devine o parte integrantă a unei lumi cu sens. Dacă acest lucru nu se întâmplă, cum nu s-a întâmplat nici cu Luther şi nici cu clasa de mijloc pe care o reprezenta, îndoiala poate fi doar trecută sub tăcere, ascunsă în subteran, ca să spunem aşa, iar acest lucru poate fi făcut printr-o anumită formulă ce promite certitudine absolută. Căutarea compulsivă a certitudinii, aşa cum o aflăm în cazul lui Luther, nu este expresia credinţei autentice, ci provine din nevoia de a birui insuportabila îndoială. Soluţia lui Luther este una pe care o găsim prezentă la mulţi indivizi din zilele noastre, care nu gândesc în termeni teologici: şi anume, a dobândi certitudinea prin eliminarea eului individual izolat, prin faptul de a deveni un instrument în mâinile unei puteri copleşitor de mari din afara individului. Pentru Luther, această putere era Dumnezeu, iar el căuta certitudinea în supunerea pură şi simplă. Dar deşi a reuşit astfel, într-o anumită măsură, să-şi treacă sub tăcere îndoielile, ele n-au dispărut niciodată cu adevărat; până în ultima zi a vieţii lui a avut accese de îndoială pe care trebuia s-o înfrângă prin eforturi reînnoite de a se supune. Din punct de vedere

---

XLIX **Martin Luther, *The Bondage of the Will.* Traducere de Henry Cole, MA, B. Erdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1931, p. 74 (n.a.)**

L **op. cit., p. 79. Această dihotomie – supunere fată de puterile superi**

LIoare şi dominaţie peste cele inferioare – este, aşa cum vom vedea mai târziu, caracteristică atitudinii caracterului autoritar (n.a.)

psihologic, credința are două semnificații total diferite. Poate fi expresia unei relații interioare ~ Cf. Sermo de duplici justitia (Luthers *Werke,* Ufeimar ed. voi. II) (n.a.)

cu omenirea şi cu afirmarea vieţii; sau poate fi o formă de reacţie împotriva unei sentiment fundamental de îndoială, ce provine din izolarea individului şi din atitudinea lui negativă faţă de viaţă. Credinţa lui Luther avea această calitate compensatorie.

Este deosebit de important să se înţeleagă semnificaţia îndoielii şi a încercărilor de a o trece sub tăcere, deoarece aceasta nu este o problemă referitoare doar la teologia lui Luther şi, aşa cum vom vedea curând, la cea a lui Calvin, ci a rămas una dintre problemele de bază ale omului modem. îndoiala este punctul de plecare al filosofiei modeme; nevoia de-a o ascunde a fost cel mai puternic stimulent pentru dezvoltarea filosofiei şi ştiinţei modeme. Dar deşi multe îndoieli raţionale au fost rezolvate prin răspunsuri raţionale, îndoiala iraţională n-a dispărut şi nu poate dispărea atâta timp cât omul n-a progresat de la libertatea negativă la libertatea pozitivă. încercările modeme de-a o trece sub tăcere, fie că ele constau într-o dorinţă com- pulsivă de succes, în credinţa că o cunoaştere nelimitată a faptelor poate răspunde căutării certitudinii sau în supunerea faţă de un conducător ce-şi asumă responsabilitatea „certitudinii" – toate aceste soluţii nu pot să elimine decât conştiinţa îndoielii, îndoiala însăşi nu va dispărea atâta timp cât omul nu-şi va înfrânge izolarea şi atâta timp cât locul său în lume nu a devenit unul cu sens, în termenii nevoilor lui umane.

Care este legătura dintre dogmele lui Luther şi situaţia psihologică a celor săraci şi lipsiţi de putere către sfârşitul Evului Mediu? Aşa cum am văzut, vechea ordine se prăbuşea. Individul îşi pierduse siguranţa certitudinii şi era ameninţat de noi forţe economice, de capitalişti şi monopoluri; principiul corporativ era înlocuit de competiţie; clasele de jos simţeau presiunea exploatării care sporea. Apelul luteranismului la clasele de jos diferea de apelul său la clasa de mijloc. Săracii oraşelor, iar ţăranii chiar mai mult, erau într-o situaţie disperată. Erau exploataţi nemilos şi privaţi de drepturile şi privilegiile tradiţionale. Erau într-o stare de spirit revoluţionară, care-şi găsea expresia în răscoalele ţărăneşti şi în mişcările revoluţionare din oraşe. Evanghelia articula speranţele şi aşteptările lor, aşa cum o făcuse pentru sclavi şi muncitori în creştinismul timpuriu şi îndemna pe cel sărac să caute libertatea şi dreptatea. în măsura în care Luther a atacat autoritatea şi a făcut din cuvântul Evangheliei centrul învăţăturilor sale, el a apelat ia aceste mase agitate, aşa cum făcuseră înaintea lui alte mişcări religioase cu un caracter evanghelic.

Deşi Luther le-a acceptat supunerea şi i-a sprijinit, a putut face acest lucru doar până la un anumit punct; a trebuit să rupă alianţa, atunci când ţăranii au făcut mai mult decât să atace autoritatea Bisericii şi să facă cereri mărunte pentru îmbunătăţirea soartei lor. Ei au continuat să se transforme într-o clasă revoluţionară ce ameninţa să răstoarne întreaga autoritate şi să distrugă fundamentele unei ordini sociale în a cărei menţinere era interesată în mod vital clasa de mijloc. Fiindcă, în ciuda tuturor dificultăţilor pe care le-am descris mai devreme, clasa de mijloc, chiar pătura de jos a ei, avea privilegii de apărat împotriva cererilor săracilor; şi, prin urmare, era foarte ostilă mişcărilor revoluţionare ce aveau ca scop distrugerea nu doar a privilegiilor aristocraţiei, Bisericii şi monopolurilor, ci şi a propriilor lor privilegii.

Poziţia clasei de mijloc între cei foarte bogaţi şi cei foarte săraci făcea ca reacţia ei să fie complexă şi, în multe privinţe, contradictorie. Vroiau să sprijine legea şi ordinea şi totuşi erau ei înşişi ameninţaţi vital de capitalismul în dezvoltare. Nici chiar membrii mai realizaţi ai clasei de mijloc nu erau aşa bogaţi şi puternici ca micul grup de mari capitalişti. Ei trebuiau să lupte din greu ca să supravieţuiască şi să progreseze. Belşugul clasei cu bani sporea sentimentul lor de micime şi îi umplea de invidie şi indignare. în ansamblu, clasa de mijloc a fost mai mult periclitată decât ajutată de colapsul orânduirii feudale şi de capitalismul în dezvoltare.

Imaginea lui Luther despre om a reflectat exact această dilemă. Omul este liber faţă de toate legăturile ce-l leagă de autorităţi spirituale, dar chiar această libertate îl lasă singur şi neliniştit, îl copleşeşte cu sentimentul propriei sale insignifianţe şi neputinţe. Acest individ liber, izolat, este zdrobit de experienţa insignifianţei lui individuale. Teologia lui Luther dă expresie acestui sentiment de neajutorare şi îndoială. Portretul omului pe care el l-a schiţat în termeni religioşi descrie situaţia individului aşa cum a fost ea determinată de evoluţia socială şi economică în

curs. Membrul clasei de mijloc era în faţa noilor forţe economice tot atât de neajutorat pe cât era, în descrierea lui Luther, omul în relaţia sa cu Dumnezeu.

Dar Luther a făcut mai mult decât să scoată în evidenţă sentimentul de insignifianţă care impregna deja clasele sociale cărora le predica: le-a oferit o soluţie. Individul putea spera să fie acceptabil pentru Dumnezeu, nu doar prin acceptarea propriei lui insignifianţe, ci prin umilirea de sine dusă la extrem, prin renunţarea la orice urmă de voinţă individuală, prin renunţarea şi condamnarea forţei sale individuale. Relaţia lui Luther cu Dumnezeu era una de supunere totală. în termeni psihologici, conceptul său de credinţă înseamnă: dacă te supui în totalitate, dacă-ţi accepţi insignifianţa ca individ, atunci poate că atotputernicul Dumnezeu va dori să te iubească şi să te mântuiască. Dacă te descotoroseşti, printr-o autodepreciere în cel mai înalt grad, de eul tău individual cu toate defectele şi îndoielile lui, te eliberezi de sentimentul propriei nimicnicii şi poţi participa la slava lui Dumnezeu. Astfel, deşi Luther elibera oamenii de autoritatea Bisericii, îi făcea să se supună unei autorităţi mult mai tiranice, cea a unui Dumnezeu ce insista pe supunerea totală a omului şi pe anihilarea eului individual ca fiind condiţia esenţială a mântuirii lui. „Credinţa" lui Luther era convingerea că eşti iubit cu condiţia capitulării, o soluţie ce are mult în comun cu principiul supunerii totale a individului faţă de stat şi „conducător".

Sentimentul de veneraţie al lui Luther faţă de autoritate şi dragostea lui pentru ea apar, de asemenea, în convingerile sale politice. Deşi a luptat împotriva autorităţii Bisericii, deşi era plin de indignare împotriva noii clase cu bani – din ea făcea parte şi pătura de sus a ierarhiei clericale – şi deşi a sprijinit, până la un punct, tendinţele revoluţionare ale ţăranilor, totuşi a postulat supunerea faţă de autorităţile laice, faţă de prinţi, în cea mai drastică manieră.

***Chiar dacă cei cu autoritate sunt rdi sau fără credinţă, totuşi autoritatea şi puterea ei e bună şi e de la Dumnezeu ... Prin urmare, acolo unde este putere şi unde ea prosperă, acolo este şi va rămâne, pentru că Dumnezeu a orânduit-o.*[LII]**

LII *Râmerbrief,* 13,1 (n.a.)

Sau:

Dumnezeu ar prefera să suporte existenţa unei conduceri oricât de rea ar fi ea, mai degrabă decât să permită prostimii să facă zarvă, indiferent de cât de îndreptăţită este să facă asta... Un prinţ ar trebui să rămână prinţ, indiferent cât de tiranic ar fi. El decapitează în mod necesar numai pe câţiva, fiindcă trebuie să aibă supuşi pentru a fi conducător.

Celălalt aspect al ataşamentului său faţă de autoritate şi al venerării ei devine vizibil în ura şi dispreţul lui pentru masele neputincioase, pentru „prostime", mai ales atunci când acestea trec dincolo de anumite limite în încercările lor revoluţionare.

într-una din diatribele sale, el scrie faimoasele cuvinte:

***Prin urmare, lasă pe oricine poate ucide, lovi şi înjunghia, pe ascuns sau în mod deschis, să-şi amintească că nimic nu poate fi mai otrăvitor, dăunător sau diavolesc decât un rebel. Este exact ca atunci când trebuie să omori un câine turbat; dacă nu-l loveşti tu, te va lovi el pe tine şi prin tine un întreg ţinut.*[LIII]**

Personalitatea lui Luther, ca şi învăţăturile lui, manifestă ambivalenţă faţă de autoritate. Pe de o parte, este extrem de înfricoşat de autoritate – cea a unei instituţii laice şi cea a unui Dumnezeu tiranic – şi, pe de altă parte, se răzvrăteşte împotriva autorităţii – cea a Bisericii. Dovedeşte aceeaşi ambivalenţă şi în atitudinea sa faţă de mase. Atâta timp cât acestea se răzvrătesc în limitele pe care le-a stabilit el, este alături de ele. Dar când ele atacă autorităţile pe care el le aprobă, atunci se naşte un puternic sentiment de ură şi dispreţ faţă de mase. în capitolul care se ocupă de mecanismele psihologice de evadare, vom arăta că aceste sentimente simultane de dragoste pentru autoritate şi ură împotriva celor lipsiţi de putere sunt trăsături tipice ale „caracterului autoritar".

în acest moment, este important să se înţeleagă că atitudinea lui Luther faţă de autoritatea seculară era strâns legată de învăţăturile sale religioase. Făcând individul să se simtă lipsit de

LIII .AgainsttheRobbingandMurderingHordesofPeasants " (1525); *Works Of Martin Luther,* traducere: C.M. Jacobs, AT. Holman Company, Philadelphia, 1931, voi. X, IV p. 411. Cf. discuţia lui H. Marcuse despre atitudinea lui Luther faţă de libertate în Autorität und *Familie,* E Alean, Paris, 1926 (n.a.)

valoare şi neînsemnat în ce privește propriile lui merite,

făcându-l să se simtă ca un instrument lipsit de putere în mâinile lui Dumnezeu, el deposedează omul de încrederea de sine şi de sentimentul demnităţii umane, care este premisa oricărei poziţii ferme împotriva autorităţilor seculare represive. în cursul evoluţiei istorice, urmările învăţăturilor lui Luther au fost încă şi mai cuprinzătoare. O dată ce individul îşi pierduse sentimentul de mândrie şi demnitate, era pregătit, din punct de vedere psihologic, să piardă sentimentul ce fusese caracteristic gândirii medievale, şi anume că omul, mântuirea lui spirituală şi aspiraţiile lui spirituale erau scopul vieţii; el era pregătit să accepte un rol în care viaţa îi devenea un mijloc pentru scopuri din afara sa, cele ale productivităţii economice şi acumulării de capital. Concepţiile l-i Luther despre problemele economice erau tipic medievale, chiar mai mult decât cele ale lui Calvin. El a urât ideea că viaţa omului ar trebui să devină un mijloc pentru scopuri economice. Dar, deşi gândirea lui asupra chestiunilor economice era una tradiţională, accentul pus pe nimicnicia individului contrasta cu şi pregătea terenul pentru o evoluţie în care omul nu doar că trebuia să se supună autorităţilor seculare, ci trebuia să-şi subordoneze viaţa scopurilor realizărilor economice. în zilele noastre, această tendinţă a atins apogeul prin accentul pus de fascism pe ideea că scopul vieţii este de a te sacrifica pentru puteri „superioare", pentru conducător sau comunitatea rasială.

Teologia lui Calvin, care avea să devină tot atât de importantă pentru ţările anglo-saxone ca cea a lui Luther pentru Germania, manifestă în esenţă acelaşi spirit ca cea a lui Luther, atât din punct de vedere teologic, cât şi psihologic. Deşi se opune şi el autorităţii Bisericii şi acceptării orbeşti a dogmelor ei, religia îşi are, pentru el, rădăcinile în neputinţa omului; umilirea de sine şi distrugerea mândriei umane sunt laitmotivul întregii sale gândiri. Numai cel ce dispreţuieşte această lume se poate dedica pregătirii pentru lumea viitoare.[LIV]

El susţine că ar trebui să ne umilim şi că tocmai această umilire de sine mijloceşte nădejdea în puterea lui Dumnezeu.

Pentru că nimic nu ne face atât de mult să ne punem toată încrederea şi credinţa minţii în Domnul cât neîncrederea în noi înşine şi nelinistea Mtă din conştiinţa propriei noastre nenorociri.[LV]

El propovăduieşte ideea că individul n-ar trebui să simtă că-şi este propriul său stăpân.

Noi nu suntem ai noştri; prin urmare, nici raţiunea şi nici voinţa noastră n-ar trebui să predomine în deliberările *şi acţiunile noastre. Noi nu suntem ai noştri; prin urmare, să nu ne propunem ca scop căutarea a ceea ce ne poate fi folositor ca muritori. Noi nu suntem ai noştri; prin urmare, pe cât posibil, să ne uităm pe noi înşine şi toate lucrurile ce sunt ale noastre. Dimpotrivă, suntem ai lui Dumnezeu; prin urmare, pentru El să trăim şi să murim. Deoarece, aşa cum cea mai devastatoare plagă ce distruge oamenii este supunerea faţă de ei înşişi, tot aşa singurul liman al mântuirii este nu a şti sau a vrea ceva tu însuţi, ci a fi călăuzit de Dumnezeu, care merge înaintea noastră.*[LVI]

LIV Jean Calvin, *Institutes ofthe Christian Religion*, traducere de John Allen, Presbyterian Board of Christian Education, Philadelphia, 1928, Cartea III, cap. IX, (na.)

LV op. cit., Cartea III, cap. II, 23 (n.a.)

LVI op. cit., Cartea III, cap. 7,1. începând de la „Deoarece, aşa cum...", traducerea îmi aparţine şi am făcut-o din originalul latinesc, *Johannes Calvini Institutio Christianaé Religionis.* Editionem curavit A. Tholuk, Berolini, 1835, Par. I, p. 445. Motivul acestui lucru este că traducerea lui Allen schimbă întrucâtva originalul în direcţia îndulcirii rigidităţii gândirii lui Calvin. Allen traduce această frază astfel: „Deoarece, aşa cum ascultarea propriilor înclinaţii conduce oamenii în cel mai sigur mod spre ruină, tot aşa a nu fi depenrienţi de propria noastră cunoaştere sau voinţă, ci doar a urma călăuzirea Domnului, este singura cale de a' fi în siguranţă." Totuşi, latinescul sibi ipsis obtemperan! nu este echivalent cu „a urma propriile'înclinaţii", ci cu .a te supune ţie însuţi". A interzice cuiva să-şi urmeze înclinaţiile are sensul mai blând al eticii kantiene că omul ar trebui să-şi reprime înclinaţiile naturale şi, făcând asta, să-şi urmeze ordinele conştiinţei. Pe de altă parte, interdicţia de a te supune faţă de tine însuţi este o negare a autonomiei omului. Aceeaşi schimbare subtilă a semnificaţiei este atinsă prin traducerea lui ita unicús est salutis portis nihil nec sapere, nec velle per se ipsum ca „a nu fi dependenţi de cunoaşterea sau voinţa noastră". Deşi formularea originalului contrazice făţiş motto-ul filosofici iluministe: sapere aude – cutează a şti,

Omul n-ar trebui să se străduiască pentru virtute doar de dragul ei. Aceasta n-ar conduce decât la vanitate:

***Pentru că este o* observaţie veche *şi adevărată că există o lume a viciilor ascunsă în sufletul omului. Nici nu poţi găsi vreun alt remediu decât cel de a te nega pe tine însuţi şi de a renunţa la toate consideraţiile egoiste şi de a-ţi dedica întreaga atenţie căutării acelor lucruri pe care ţi le cere Domnul şi care ar trebui să fie urmărite doar pentru acest motiv, că îi sunt plăcute Lui.*[LVII]**

Şi Calvin neagă că faptele bune pot conduce la mântuire. Ele ne lipsesc cu desăvârşire: *Nu există nici o faptă a vreunui om pios ce a vieţuit vreodată care, dacă ar fi examinată dinaintea judecăţii severe a lui Dumnezeu, să nu se dovedească a fi condamnabilă.*[LVIII]

Dacă încercăm să înţelegem semnificaţia psihologică a sistemului lui Calvin, vom găsi, în principiu, aceleaşi adevăruri care au fost spuse despre învăţăturile lui Luther. Calvin a predicat şi el clasei de mijloc conservatoare, oamenilor care se simţeau îngrozitor de singuri şi de înspăimântaţi, ale căror sentimente erau exprimate în dogma sa cu privire la insignifianţa şi neputinţa individului şi la inutilitatea eforturilor lui. Totuşi, putem presupune că exista o diferenţă, chiar dacă una slabă; în timp ce Germania din vremea lui Luther era într-o stare generală de prefacere, în care nu numai clasa de mijloc, dar şi ţăranii şi săracii societăţii urbane erau ameninţaţi de dezvoltarea capitalismului, Geneva era o comunitate relativ prosperă. FUsese unul dintre cele mai importante târguri din Europa primei jumătăţi a secolului al XV-lea şi, deşi în vremea lui Calvin era deja eclipsată de Lyon în această privinţă[LIX], îşi păstrase o bună soliditate economică.

în linii mari, se pare că putem spune cu siguranţă că susţinătorii lui Calvin erau recrutaţi în principal din clasa de mijloc conservatoare[LX] şi că, de asemenea, în Franţa, Olanda şi Anglia, principalii lui susţinători nu erau grupurile de capitalişti prosperi, ci meşteşugarii şi midi oameni de afaceri, unii dintre ei fiind deja mai prosperi decât alţii, dar care, ca grup, erau ameninţaţi de dezvoltarea capitalismului.[LXI]

Calvinismul a făcut la adresa acestei clase sociale acelaşi apel psihologic despre care am discutat deja în legătură cu luteranismul. El exprima sentimentul libertăţii, dar şi pe cel al insignifianţei şi neputinţei individului. El oferea o soluţie prin faptul că învăţa individul că prin supunere totală şi umilire de sine putea spera să găsească o nouă siguranţă.

Există o seamă de diferenţe subtile între învăţăturile lui Calvin şi cele ale lui Luther, diferenţe neimportante pentru principala linie de gândire a acestei cărţi. Doar două dintre ele necesită a fi subliniate. Una este dogma predestinării la Calvin. Spre deosebire de dogma predestinării aşa cum o întâlnim la Augus- tin, Aquino şi Luther, cu Calvin, ea devine una din pietrele unghiulare, probabil dogma centrală a întregului sistem. El îi dă o nouă versiune, afirmând că Dumnezeu nu numai că îi predestinează pe unii graţiei, dar şi decide ca alţii să fie sortiţi damnării eterne.[LXII]

Mântuirea sau damnarea nu sunt rezultatele unor fapte bune sau rele pe care le face omul în viaţă, ci sunt predeterminate de Dumnezeu, înainte ca omul să se nască. Motivul pentru care Dumnezeu îl alege pe unul şi îl condamnă pe altul este un secret pe care omul nu trebuie să încerce să-l cerceteze. El face aşa deoarece îi face plăcere să-şi arate astfel puterea nelimitată. Dumnezeul lui Calvin, în ciuda tuturor încercărilor de a păstra ideea dreptăţii şi iubirii lui Dumnezeu, are toate trăsăturile unui tiran, fără nici o însuşire a iubirii sau măcar a dreptăţii, în contradicţie flagrantă cu Noul Testament, Calvin neagă rolul

---

traducerea lui Âilen avertizează doar asupra unei dependente de propria'cunoaştere, un avertisment ce este mult mai puţin contradictoriu cu gândirea modernă. Am menţionat aceste devieri faţă de original ale traducerii, fiindcă ele oferă o bună'ilustrare a faptului ca spiritul unui autor este „modernizat" şi colorat – cu siguranţă fără intenţie – doar prin faptul de a-l traduce. (n.a.) '

LVII ***op. cit.,* Cartea III, cap. 7,2 (n.a.)**

LVIII **op. cit, Cartea III, cap. 14,11 (n.a.)**

LIX **Cf. J. Kulischer, op. cit, p. 249 (n.a.)**

LX **Cf. Georgia Harkness, Jean Calvin, *The Man and his Ethics,* Henry Holt & Co., New York, 1931, p. 151 sqq. (n.a.)**

LXI **Cf. F. Borkenau, Der *Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Welt-* NW, Alcan, Paris, 1934,p. 156 sqq. (n.a.)**

LXII **op. dt, Cartea III, cap. 21,5 (n.a.)**

suprem al iubirii şi spune: *Pentru că ceea ce scolasticii* au *afirmat referitor la prioritatea dragostei faţă de credinţă şi* speranţă *este numai o reverie a unei imaginaţii nestăpânite...*[LXIII]

LXIII-><** **op. dt, Cartea III, cap. 2,41 (n.a.)**

Semnificaţia psihologică a dogmei predestinării este dublă. Ea exprimă şi intensifică sentimentul de neputinţă şi neînsemnătate individuală. Nici o dogmă n-ar putea exprima mai puternic decât aceasta lipsa de valoare a voinţei şi a efortului uman. Decizia asupra soartei omului este total scoasă din mâinile sale, iar omul nu poate face nimic pentru a schimba această decizie. El este un instrument fără putere în mâinile lui Dumnezeu. Cealaltă semnificaţie a acestei dogme, ca şi a celei a lui Luther, constă în funcţia ei de a trece sub tăcere îndoiala iraţională, care era aceeaşi la Calvin şi discipolii săi ca şi la Luther. La prima vedere, dogma predestinării pare să sporească îndoiala mai degrabă decât s-o reducă la tăcere. N-ar trebui ca individul să fie sfâşiat de îndoieli chiar mai chinuitoare decât înainte de-a afla că era predestinat fie la damnare eternă, fie la mântuire înainte de a se naşte? Cum poate ştr&l vreodată sigur care va fi soarta lui? Deşi Calvin nu a susţinut că ar exista vreo dovadă concretă a unei astfel de certitudini, el şi discipolii lui aveau de fapt convingerea că făceau parte dintre cei aleşi. Ei au obţinut această convingere prin acelaşi mecanism al umilirii de sine pe care l-am analizat cu privire la doctrina lui Luther. Având o astfel de convingere, dogma predestinării implica o certitudine maximă; nu puteai face nimic care să-ţi pericliteze starea de mântuire, deoarece mântuirea nu depindea de propriile tale acţiuni, ci era decisă dinainte să te fi născut. Din nou, ca şi în cazul lui Luther, îndoiala fundamentală avea drept urmare căutarea certitudinii absolute; dar, deşi dogma predestinării oferea o astfel de certitudine, îndoiala rămânea în fundal şi trebuia iarăşi şi iarăşi trecută sub tăcere de credinţa fanatică, din ce în ce mai mare, că acea comunitate religioasă căreia îi aparţii reprezintă acea parte a omenirii care a fost aleasă de către Dumnezeu.

Teoria lui Calvin despre predestinare are o implicaţie ce ar trebui menţionată explicit aici, deoarece ea şi-a găsit cea mai viguroasă regenerare în ideologia nazistă: principiul inegalităţii fundamentale între oameni. Pentru Calvin există două tipuri de oameni – cei ce sunt mântuiri şi cei ce sunt destinaţi damnării eterne. Pentru că această soartă este determinată dinainte ca ei să se nască şi fără posibilitatea ca ei s-o schimbe prin ceea ce fac sau nu fac în vieţile lor, egalitatea omenirii este negată în principiu. Oamenii sunt creaţi inegali. Acest principiu implică, de asemenea, că nu există solidaritate între oameni, deoarece singurul factor care este baza cea mai puternică pentru solidaritatea umană este negat: egalitatea soartei omului. Calviniştii au crezut, în mod destul de naiv, că ei erau cei aleşi şi că toţi ceilalţi erau cei pe care Dumnezeu i-a predestinat damnării. E limpede că această credinţă a reprezentat, din punct de vedere psihologic, un adânc dispreţ şi ură faţă de celelalte fiinţe umane – ia urma urmei, aceeaşi ură cu care îl înzestraseră pe Dumnezeu. Cu toate că gândirea modernă a condus la o afirmare crescândă a egalităţii oamenilor, principiul calviniştilor n-a fost niciodată absolut mut. Doctrina că oamenii sunt esenţialmente inegali potrivit statutului lor rasial este o confirmare a aceluiaşi principiu cu o raţionalizare diferită. Implicaţiile psihologice sunt aceleaşi.

O altă diferenţă – şi foarte semnificativă faţă de învăţăturile lui Luther – este accentul mai mare pus pe importanţa efortului moral şi a vieţii virtuoase. Nu numai că individul îşi poate schimba soarta prin vreuna din faptele sale, dar chiar faptul că e capabil să facă efortul este un semn al apartenenţei lui la cei mântuiţi. Virtuţile pe care ar trebui să le dobândească omul sunt: modestia şi moderaţia (sobrietas), dreptatea (iustitia), în sensul de a da fiecăruia ce i se cuvine, şi pioşenia (pietas), care-l uneşte pe om cu Dumnezeu.[LXIV] în dezvoltarea ulterioară a calvinismului, accentuarea pe o viaţă virtuoasă şi pe semnificaţia unui efort neîncetat câştigă în importanţă, în special ideea că succesul în viaţa lumească, ca rezultat al unor astfel de eforturi, este un semn al mântuirii.[LXV]

Dar accentuarea specială pe o viaţă virtuoasă, accentuare caracteristică doctrinei calviniste, a avut şi o semnificaţie psihologică deosebită. Calvinismul a subliniat necesitatea efortului uman neîncetat. Omul trebuie să încerce permanent să trăias- că în acord cu cuvântul lui Dumnezeu şi să nu se abată nicioda

---

LXIV **4S. op. cit, Cartea HI, cap. 7,3 (n.a.)**

LXV **Acestei din urmă idei i s-a acordat o atentie specială în opera lui Max Vhber, care o consideră o verigă importantă între doctrina lui Calvin şi ■piritul capitalismului (n.a.)**

tă de la efortul său de a face asta. Această dogmă pare a fi o contrazicere a dogmei că efortul uman nu este de nici un folos pentru mântuire. Atitudinea fatalistă de a nu face nici un efort ar putea apărea ca un răspuns mult mai potrivit. Totuşi, unele consideraţii psihologice arată că nu este aşa. Starea de angoasă, sentimentul de neputinţă şi insignifianţă şi, mai ales, îndoiala cu privire la viitorul de după moarte reprezintă o stare a minţii practic insuportabilă pentru oricine. Aproape nimeni care se izbeşte de această teamă nu ar putea fi liniştit, nu ar putea să se bucure de viaţă şi să fie indiferent la ceea ce se întâmplă după aceea. O posibilă cale de a scăpa de această stare insuportabilă de incertitudine şi de sentimentul paralizant al propriei insignifianţe este chiar trăsătura ce a devenit atât de proeminentă în calvinism: dezvoltarea unei activităţi frenetice şi a unei dorinţe de a face ceva. Activitatea, în acest sens, presupune o calitate compulsivă: individul trebuie să fie activ pentru a-şi înfrânge sentimentul de îndoială şi neputinţă. Acest tip de efort şi activitate nu este rezultatul unei forţe interioare şi al unei încrederi în sine; este o fugă disperată de angoasă.

Acest mecanism poate fi uşor observat în atacurile de panică anxioasă ale indivizilor. Un om care aşteaptă să primească în câteva ore diagnosticul doctorului asupra bolii sale – care poate fi fatală – este, foarte natural, într-o stare de angoasă. De obicei nu va sta jos liniştit, aşteptând. Cel mai frecvent, angoasa lui, dacă nu-l paralizează, atunci îl va îmboldi spre un anumit gen de activitate mai mult sau mai puţin frenetică. El poate să se plimbe în sus şi-n jos pe culoar, începe să pună întrebări şi să discute cu toţi cei pe care-i prinde, îşi face ordine în birou, scrie scrisori. Îşi poate continua munca lui obişnuită, dar mai activ şi mai febril. Oricare ar fi forma pe care o ia efortul său, el este stimulat de angoasă şi tinde să înfrângă sentimentul de neputinţă prin activitate frenetică.

în doctrina calvinistă, efortul avea şi o altă semnificaţie psihologică. Faptul că cineva nu obosea în acest efort neîncetat şi că avea succes în activitatea sa morală, ca şi în cea seculară, era un semn mai mult sau mai puţin distinct că este unul dintre cei aleşi. Iraţionalitatea unui asemenea efort compulsiv constă în aceea că activitatea nu este menită să conducă la un final dorit,

ci serveşte la a indica dacă se va întâmpla sau nu ceva care a fost dinainte determinat, independent de propria activitate sau control. Acest mecanism este o trăsătură bine cunoscută a nevroticilor compulsivi. Când se tem de rezultatul unei acţiuni importante, astfel de persoane pot, în timp ce aşteaptă un răspuns, să numere ferestrele caselor şi copacii de pe stradă. Dacă numărul este cu soţ, persoana simte că lucrurile vor fi în regulă; dacă este fără soţ, este un semn că va avea un eşec. Deseori, această îndoială nu se referă la un caz anume, ci la întreaga viaţă a unei persoane, iar imboldul de a căuta „semne" o va străbate în consecinţă. Adesea, legătura dintre a număra pietre, a-şi da pasienţe, a juca jocuri de noroc etc. şi angoasă şi îndoială nu este conştientă. O persoană îşi poate da pasienţe dintr-un vag sentiment de nelinişte şi doar o analiză ar putea scoate la iveală funcţia ascunsă a activităţii sale: revelarea viitorului.

în calvinism, această semnificaţie a efortului era parte a doctrinei religioase. Iniţial, el se referea în special la efortul moral, dar mai târziu accentul era pus din ce în ce mai mult pe efortul profesional şi pe rezultatele acestui efort, adică succesul sau eşecul în afaceri. Succesul a devenit semnul graţiei lui Dumnezeu; eşecul, semnul damnării.

Aceste consideraţii arată că imboldul pentru efort neîncetat şi muncă era departe de a fi în contradicţie cu convingerea fundamentală a neputinţei omului; el era mai degrabă rezultatul psihologic. Efortul şi munca în acest sens presupuneau un caracter în întregime iraţional. Ele nu schimbau soarta, deoarece aceasta era predeterminată de către Dumnezeu, independent de orice efort din partea individului. Ele serveau doar ca mijloace de prognozare a soartei predeterminate; deşi, în acelaşi timp, efortul nebunesc era o asigurare împotriva unui sentiment de neputinţă, altfel insuportabil.

Această nouă atitudine faţă de muncă şi efort ca scop în sine poate fi considerată a fi cea mai importantă modificare psihologică ce s-a petrecut în om începând cu sfârşitul Evului Me- diu. în orice societate, omul trebuie să muncească dacă vrea să trăiască. Multe societăţi au rezolvat problema prin munca de- PUsă de sclavi, permiţându-i astfel omului liber să se dedice

ocupaţiilor „mai nobile". în astfel de societăţi, munca nu era demnă de un om liber. în societatea medievală, de asemenea, povara muncii era distribuită inegal între diferitele clase din ierarhia socială şi exista destulă exploatare nemiloasă. Dar atitudinea faţă de muncă era diferită de cea care s-a dezvoltat ulterior în era modernă. Munca nu avea caracterul abstract de producere a unor mărfuri ce ar putea fi vândute profitabil pe piaţă. O persoană muncea ca răspuns la o cerere concretă şi cu un scop concret: să-şi câştige existenţa. Nu exista, aşa cum a arătat detaliat Max Weber, nici un impuls de a lucra mai mult decât era necesar pentru a menţine standardul tradiţional de trai. Se pare că, pentru unele grupuri ale societăţii medievale, munca era savurată ca o realizare a abilităţii productive; că mulţi alţii munceau deoarece trebuia şi simţeau că această necesitate era condiţionată de presiuni din afară. Ceea ce a fost nou în societatea modernă a fost că oamenii erau stimulaţi să muncească nu atât de presiuni exterioare, cât de o compulsie interioară, care-i făcea să muncească cum numai un stăpân foarte sever ar fi putut în alte societăţi să-i facă să muncească.

Constrângerea interioară era mai eficientă în valorificarea tuturor energiilor pentru muncă decât ar fi putut fi vreodată o constrângere exterioară. Există întotdeauna un anumit grad de spirit de revoltă împotriva constrângerii exterioare, spirit care limitează eficacitatea muncii sau îi face pe oameni să nu corespundă oricărei sarcini diferenţiate care cere inteligenţă, iniţiativă şi responsabilitate. Constrângerea la muncă, prin care omul s-a transformat în propriul său exploatator, nu a limitat aceste calităţi. Fără îndoială, capitalismul n-ar fi putut să se dezvolte fără ca cea mai mare parte a energiei umane să se fi canalizat în direcţia muncii. Nu există nici o altă perioadă în istorie în care oamenii liberi să-şi fi dăruit energia atât de complet în vederea unui singur scop: munca. Impulsul pentru muncă asiduă a fost una dintre forţele productive fundamentale, nu mai puţin importantă pentru dezvoltarea sistemului nostru industrial decât aburul şi electricitatea.

Am vorbit până acum în principal despre angoasă şi sentimentul de neputinţă care impregnează personalitatea membrului clasei de mijloc. Trebuie să discutăm acum despre o altă trăsătură la care ne-am referit doar foarte pe scurt: ostilitatea şi resentimentul lui. Clasa de mijloc a dezvoltat o intensă ostilitate, iar acest lucru nu este surprinzător. Oricine este împiedicat în exprimarea emoţională şi senzitivă şi este, de asemenea, ameninţat în chiar existenţa lui, va reacţiona în mod normal cu ostilitate; aşa cum am văzut, clasa de mijloc ca întreg şi mai ales acei membri ai ei care încă nu trăgeau foloase din dezvoltarea capitalismului erau obstrucţionaţi şi serios ameninţaţi. A mai existat un factor care le-a sporit ostilitatea: bogăţia şi puterea pe care micul grup de capitalişti, inclusiv marii demnitari ai Bisericii, îşi permiteau să şi-o manifeste. Rezultatul firesc a fost o puternică invidie împotriva lor. Dar, deşi ostilitatea şi invidia sporeau, membrii clasei de mijloc nu-şi puteau găsi expresia directă, posibilă doar în cazul claselor de jos. Acestea îi urau pe bogăţii care le exploatau, voiau să le răstoarne puterea şi puteau astfel să-şi exprime ura. Clasa de sus îşi putea permite şi ea să-şi exprime agresivitatea într-un mod direct, prin dorinţa de putere. Membrii clasei de mijloc erau, în esenţă, conservatori; ei doreau să stabilizeze societatea, nu s-o desfiinţeze; fiecare dintre ei spera să devină mai prosper şi să participe la dezvoltarea generală. Prin urmare, ostilitatea nu era exprimată făţiş şi nici măcar nu putea fi simţită în mod conştient; trebuia să fie refulată. Totuşi, refularea ostilităţii nu făcea decât ca aceasta să fie eliminată din conştiinţă, nu şi abolită. Mai mult decât atât, ostilitatea înăbuşită, negăsind nici o expresie directă, creşte până la un punct în care invadează întreaga personalitate, relaţia unei persoane cu alţii şi cu ea însăşi – dar în forme raţionalizate şi deghizate.

Luther şi Calvin ilustrează această ostilitate ce pătrundea peste tot. Nu numai în sensul că aceşti doi oameni, ca persoane, se numărau printre cei mai mari ranchiunoşi dintre marile figuri ale istoriei şi, cu siguranţă, dintre conducătorii religioşi; dar, ceea ce este mai important, în sensul că doctrinele lor erau colorate de această ostilitate şi nu puteau face apel decât la un grup stimulat el însuşi de o ostilitate puternică, refulată. Cea mai izbitoare expresie a acestei ostilităţi se găseşte în conceptul lor de Dumnezeu, în special în doctrina lui Calvin. Cu toate ca suntem cu toţii familiarizaţi cu acest concept, deseori nu

realizăm pe deplin ce înseamnă să-l concepi pe Dumnezeu ca fiind arbitrar şi lipsit de milă, aşa cum este Dumnezeul lui Calvin, care sortea o parte a omenirii la damnare eternă fără nici o altă justificare sau motiv decât că acest act era o expresie a puterii sale. Calvin însuşi a fost, desigur, preocupat de obiecţiile evidente ce puteau fi ridicate împotriva acestei concepţii despre Dumnezeu; dar construcţiile mai mult sau mai puţin subtile pe care le-a făcut pentru a susţine imaginea unui Dumnezeu drept şi iubitor nu sună deloc convingător. Această imagine a unui Dumnezeu despotic, ce vroia putere nelimitată asupra oamenilor şi dorea supunerea şi umilirea lor, era chiar proiecţia ostilităţii şi invidiei clasei de mijloc.

Ostilitatea sau resentimentul şi-au găsit, de asemenea, expresia în caracterul relaţiilor cu ceilalţi. Principala formă pe care au luat-o a fost indignarea morală invariabil caracteristică păturii de jos a clasei de mijloc din vremea lui Luther până în cea a lui Hitler. Deşi această clasă era, de fapt, invidioasă pe cei ce aveau bogăţie şi putere şi se bucurau de viaţă, ei raţionalizau acest resentiment şi această invidie în termenii indignării morale şi prin convingerea că aceşti oameni privilegiaţi vor fi pedepsiţi prin suferinţă eternă.[LXVI] Dar tensiunea ostilă faţă de alţii şi-a găsit expresia şi în alte moduri. Regimul lui Calvin în Geneva se caracteriza printr-o suspiciune şi ostilitate a tuturor faţă de toţi ceilalţi şi, cu siguranţă, în regimul lui despotic se găsea prea puţin din spiritul iubirii şi fraternităţii. Calvin dispreţuia bogăţia şi, în acelaşi timp, avea prea puţină compasiune pentru sărăcie. în evoluţia ulterioară a calvinismului au apărut adeseori avertismente împotriva prieteniei faţă de străini, o atitudine crudă faţă de săraci şi o atmosferă generală de suspiciune.[LXVII]

în afară de proiectarea ostilităţii şi geloziei asupra lui Dumnezeu şi exprimarea lor indirectă în forma indignării morale, o altă cale prin care ostilitatea s-a exprimat a fost întoarcerea ei ţmpotriva propriei persoane. Am văzut cât de pătimaş au subliniat atât Luther cât şi Calvin natura rea a omului şi cum au propovăduit umilirea şi înjosirea de sine ca bază a tuturor virtuţilor. Ceea ce au avut ei în minte în mod conştient, n-a fost, cu siguranţă, nimic mai mult decât un grad maxim de umilinţă. Dar pentru oricine este familiarizat cu mecanismele psihologice ale autoacuzării şi umilirii de sine, nu poate fi nici o îndoială că acest tip de „umilinţă" îşi are rădăcinile într-o ură violentă care, pentru un motiv sau altul, este împiedicată să se îndrepte înspre lumea din afară şi acţionează împotriva propriului eu. Pentru a înţelege pe deplin acest fenomen, este necesar să realizezi că atitudinile faţă de alţii şi faţă de sine, departe de-a fi contradictorii, merg, în principiu, în paralel. Dar, în timp ce ostilitatea faţă de alţii este deseori conştientă şi poate fi exprimată făţiş, ostilitatea faţă de sine este de obicei (exceptând cazurile patologice) inconştientă şi îşi găseşte expresia în forme indirecte şi raţionalizate. Una este accentuarea activă a unei persoane pe propria-i răutate şi insignifianţă, despre care tocmai am vorbit, şi altceva apare sub masca datoriei sau a conştiinţei. Aşa cum există o umilinţă care nu are nimic de-a face cu ura de sine, tot aşa există şi cerinţe autentice ale conştiinţei şi un simţ al datoriei care nu sunt cauzate de ostilitate. Această conştiinţă autentică constituie o parte a personalităţii integrate şi urmarea cerinţelor ei este o afirmare a întregului eu. Totuşi, simţul „datoriei", aşa cum îl găsim pătrunzând viaţa omului modern din perioada Reformei până în prezent, în raţionalizările religioase sau laice, este intens colorat de ostilitatea faţă de eu. „Conştiinţa" este un conducător de sclavi, pus în om de el însuşi. Ea îl face să acţioneze potrivit cu dorinţele şi ţelurile pe care le crede ale lui, în timp ce ele sunt, de fapt, interiorizarea cerinţelor sociale externe. îl conduce cu asprime şi cruzime, interzicându-i plăcerea şi fericirea, făcându-i întreaga Viaţă o ispăşire pentru cine ştie ce păcat misterios[LXVIII].

LXVI Cf. Ranulf, ***Moral Indignation and Middle Class Psychology,*** un studiu ce reprezintă o contribuţie importantă la teza că indignarea morală este o trăsătură tipică dasei de mijloc, în spedal păturii de jos a acesteia (n.a.)

LXVIImai amănunţit în studiul meu despre psihologia autorităţii ***(Authoritat und Familie,*** ed. M. Horkheimer, Alean, Paris, 1934). Karen Homey a scos în evidenţă caracterul compulsiv al cerinţelor supraeului în *New Ways în* Psychoanaiysis (n.a.)

LXVIII Freud a observat ostilitatea omului faţă de sine însuşi care este inclusă în ceea ce el a numit supraeu. El a văzut,

de asemenea, că supraeul era, în (Mimul rând, interiorizarea unei autorităţi exterioare şi periculoase. Dar nu adtetins între idealurile spontane care sunt parte a eului şi comenzile interiorizate ce guvernează eul... Punctul de vedere prezentat aici este discutat

Ea este, de asemenea, baza „ascetismului lumesc interior" ce este atât de caracteristic calvinismului timpuriu şi puritanismului târziu. Ostilitatea, în care îşi are rădăcinile acest soi modern de umilinţă şi de simţ al datoriei, explică şi un alt fel de contradicţie, destul de derutantă: că o astfel de umilinţă merge mână-n mână cu dispreţul faţă de alţii şi că făţărnicia a înlocuit, de fapt, dragostea şi mila. Umilinţa autentică şi un simţ autentic al datoriei faţă de cei apropiaţi nu puteau face asta; dar umilinţa de sine şi o „conştiinţă" autonegatoare sunt doar o faţă a ostilităţii, cealaltă fiind cea a dispreţului şi urii faţă de ceilalţi.

Pe baza acestei scurte analize a semnificaţiei libertăţii în perioada Reformei, pare potrivit să rezumăm concluziile la care am ajuns cu privire la problema specifică a libertăţii şi problema generală a interacţiunii factorilor economici, psihologici şi ideologici în procesul social.

Prăbuşirea sistemului medieval al societăţii feudale a avut o semnificaţie fundamentală pentru toate clasele societăţii: individul a fost lăsat singur şi izolat. Era liber. Această libertate a avut un dublu rezultat. Omul a fost privat de siguranţa de care se bucurase, de sentimentul neîndoielnic de apartenenţă şi a fost smuls din legăturile cu lumea care îi satisfăcuseră dorinţa de securitate atât economică, cât şi spirituală. Se simţea singur şi temător. Dar era şi liber să acţioneze şi să gândească independent, să devină propriul său stăpân şi să facă ce vroia cu viaţa lui – nu ce i se spunea să facă.

Totuşi, conform situaţiei reale a vieţii membrilor diferitelor clase sociale, aceste două tipuri de libertate aveau pondere inegală. Doar clasele cu cel mai mult succes din societate profitau de pe urma dezvoltării capitalismului, într-o măsură care le dădea cu adevărat bogăţie şi putere. Puteau cheltui, câştiga, stăpâni şi acumula averi ca rezultat al propriei lor activităţi şi prin calcule raţionale. Această nouă aristocraţie a banilor, combinată cu cea a naşterii, se găsea în situaţia în care putea să se bucure de roadele noii libertăţi şi să capete un nou sentiment de putere şi iniţiativă individuală. Pe de altă parte, membri acestei clase trebuiau să domine masele şi să lupte unul împotriva celuilalt, şi astfel poziţia lor nu era nici ea lipsită de o nesiguranţă şi o angoasă fundamentale. Dar, în general, sensul pozitiv al libertăţii era dominant pentru noul capitalist. El a fost exprimat în cultura ce creştea pe solul noii aristocraţii, cultura Renaşterii. Prin arta şi prin filosofía ei, Renaşterea a exprimat noul spirit al demnităţii, voinţei şi puterii umane, deşi uneori şi pe cel al disperării şi scepticismului. Acelaşi accent pus pe forţa activităţii şi a voinţei individuale poate fi găsit în învăţăturile teologice ale Bisericii Catolice din Evul Mediu târziu. Scolasticii acestei perioade nu s-au răzvrătit împotriva autorităţii, ci i-au acceptat conducerea; dar au subliniat sensul pozitiv al libertăţii, contribuţia omului în determinarea soartei lui, a forţei, demnităţii şi libertăţii lui de voinţă.

Pe de altă parte, clasele de jos, populaţia săracă a oraşelor şi în special ţăranii, erau stimulaţi de un nou imbold spre libertate şi o speranţă înflăcărată de a pune capăt oprimării economice şi personale în creştere. Ei aveau puţin de pierdut şi mult de câştigat. Nu erau interesaţi de subtilităţile dogmatice, ci mai degrabă de principiile fundamentale ale Bibliei: fraternitate şi dreptate. Speranţele lor au luat o formă activă într-o seamă de revolte politice şi în mişcări religioase caracterizate de spiritul intransigent tipic chiar începutului creştinismului.

Totuşi, principalul nostru interes a fost îndreptat spre reacţia clasei de mijloc. Capitalismul în dezvoltare, deşi a contribuit la independenţa şi iniţiativa ei sporită, a fost în mare măsură o ameninţare. La începutul secolului al XVI-lea, individul clasei de mijloc nu putea încă să dobândească prea multă putere şi siguranţă prin noua libertate. Libertatea a adus mai mult izolare şi insignifianţă personală decât forţă şi încredere. în afară de asta, el era plin de un resentiment pătimaş împotriva averii şi puterii claselor bogate, inclusiv a ierarhiei Bisericii Romane. Protestantismul *a* dat expresie sentimentelor de insignifianţă şi resentiment; el a distrus încrederea omului în dragostea necondiţionată a lui Dumnezeu; a învăţat omul să se dispreţuiască şi să fie neîncrezător în sine şi în alţii; a făcut din eî o unealtă în loc de un scop; a capitulat înaintea puterii seculare

şi a abandonat principiul că puterea seculară nu este justificată doar prin propria sa existenţă dacă contrazice principiile morale; şi, făcând toate acestea, a renunţat la elementele care constituiseră fundamentele tradiţiei iudeo-creştine. Dogmele lui au prezentat un tablou al individului, al lui Dumnezeu şi al lumii în care aceste sentimente erau justificate de credinţa că insignifianţa şi neputinţa simţite de un individ proveneau din calităţile omului ca atare şi că el trebuia să simtă aşa cum simţea.

Astfel, noile doctrine religioase nu au exprimat doar ceea ce simţea membrul de rând al clasei de mijloc, ci, raţionalizând şi sistematizând această atitudine, ele au sporit-o şi întărit-o. Totuşi, au făcut mai mult decât atât; i-au arătat individului şi o cale de a-şi învinge angoasa. Ele l-au învăţat că, prin acceptarea deplină a neputinţei şi răutăţii naturii lui, prin considerarea întregii sale vieţi ca o ispăşire a păcatelor, prin maximă umilire de sine şi, de asemenea, printr-un efort neîncetat, el poate să-şi înfrângă îndoiala şi angoasa; că prin supunere totală poate fi iubit de Dumnezeu şi poate cel puţin să spere să facă parte dintre cei pe care Dumnezeu a decis să-i mântuie. Protestantismul a fost răspunsul la nevoile umane ale individului înspăimântat, dezrădăcinat şi izolat care trebuia să se orienteze şi să se lege pe sine de o nouă lume. Noua structură de caracter, rezultată din schimbările economice şi sociale şi intensificată de doctrinele religioase, a devenit la rândul ei un factor important în conturarea ulterioarei dezvoltări sociale şi economice. Chiar acele calităţi care îşi aveau rădăcinile în această structură de caracter – imboldul de a munci, pasiunea pentru prosperitate, dorinţa de a face din viaţă un instrument pentru scopurile unei puteri extrapersonale, ascetismul şi un simţ compulsiv al datoriei – erau trăsături de caracter care au devenit forţe productive în societatea capitalistă şi fără de care dezvoltarea economică şi socială modernă sunt de neconceput; ele erau formele specifice prin care era constituită energia umană şi prin care ea devenea una dintre forţele productive ale procesului social. A acţiona în acord cu trăsăturile de caracter nou formate era avantajos din punctul de vedere al necesităţilor economice; era, de asemenea, satisfăcător din punct de vedere psihologic, deoarece o astfel de acţiune răspundea nevoilor şi angoaselor acestui nou tip de personalitate. Pentru a pune acelaşi principiu în termeni mai generali: procesul social, prin faptul că determină modul de viaţă al individului, adică relaţia lui cu ceilalţi şi cu munca, îi modelează structura de caracter; noile ideologii – religioase, filosofice sau politice – rezultă din şi apelează la această structură de caracter modificată şi astfel o intensifică, o satisfac şi o stabilizează; trăsăturile de caracter nou formate devin, la rândul lor, factori importanţi în dezvoltarea economică ulterioară şi influenţează procesul social; cu toate că iniţial s-au dezvoltat ca o reacţie la ameninţarea din partea noilor forţe economice, ele au devenit treptat forţe productive ce au încurajat şi au amplificat noua dezvoltare economică.[54]

54.0 discuţie mai amănunţită despre interacţiunea dintre factorii socio-economici, ideologici şi psihologici este oferită în Apendice (n.a.)

Capitolul

CELE DOUĂ FEŢE ALE LIBERTĂŢII ' OMULUI MODERN

Capitolul anterior a fost dedicat unei analize a sensului psihologic al principalelor doctrine ale protestantismului. S-a arătat că noile doctrine religioase erau un răspuns la nevoile psihice determinate de colapsul sistemului social medieval şi de începuturile capitalismului. Analiza s-a concentrat asupra problemei libertăţii în dublul său înţeles; s-a arătat că libertatea faţă de servituţile tradiţionale ale societăţii medievale, deşi i-a dat individului un nou sentiment de independenţă, în acelaşi timp l-a făcut să se simtă singur şi izolat, plin de îndoială şi angoasă şi l-a condus spre o nouă supunere şi spre o activitate iraţională şi compulsivă[LXIX].

în acest capitol, doresc să arăt că dezvoltarea ulterioară a societăţii capitaliste a influenţat evoluţia personalităţii în aceeaşi direcţie în care aceasta pornise în perioada Reformei.

Prin intermediul doctrinelor protestante, omul era pregătit psihologic pentru rolul pe care trebuia să-l joace în sistemul industrial modem. Acest sistem, aplicarea lui şi spiritul care s-a dezvoltat din el, atingând fiecare aspect al vieţii, au modelat întreaga personalitate a omului şi au accentuat contradicţiile pe care le-am discutat în capitolul anterior: a dezvoltat individul – dar l-a făcut mai neajutorat; a sporit libertatea – dar a

---

LXIX Conform definiţiei din *Vocabularul psihanalizei,* Jean Laplanche şi J.-B. Pontalis, Humanitás, Bucureşti, 1994, p. 93, activitatea compulsivă reprezintă, din punct de vedere clinic, un .tip de comportament pe care subiectul fl realizează datorită unei constrângeri interioare. Un gând (obsesie), o acţiune, o operaţie defensivă sau chiar o secvenţă complexă de comporta**mente** sunt calificate ca fiind compulsive atunci când nerealizarea lor este **resimţită** ca trebuind să conducă la o creştere a angoasei."(n.t.)

creat dependenţe de un alt tip. Nu încercăm să descriem efec-

tul capitalismului asupra întregii structuri de caracter a omului, deoarece ne concentrăm asupra unui singur aspect al problematicii generale a acestuia: caracterul dialectic al procesului de dezvoltare a libertății. Scopul nostru va fi să arătăm că structura societății modeme afectează omul în două feluri, simultan: el devine mai independent, mai încrezător în sine și mai critic, dar, în același timp, mai izolat, mai singur și mai temător, înțelegerea întregii probleme a libertății depinde de capacitatea de a observa ambele fețe ale procesului și de a nu o pierde din vedere pe una în timp ce este urmărită cealaltă.

Acest lucru este dificil pentru că, în mod convențional, noi gândim în termeni nedialectici și suntem înclinați să ne îndoim de faptul că două direcții contradictorii pot rezulta simultan din una și aceeași cauză. Mai mult decât atât, aspectul negativ al libertății – povara pe care ea o pune pe umerii omului – este greu de înțeles mai ales de către aceia al căror suflet este alături de idealul libertății. Fiindcă în lupta pentru libertate, de-a lungul istoriei modeme, atenția era concentrată asupra combaterii vechilor forme de autoritate și constrângere, era natural ca omul să simtă că, cu cât erau mai mult eliminate aceste constrângeri tradiționale, cu atât se câștiga mai multă libertate. Destul am evitat să recunoaștem că, deși omul s-a eliberat de vechii dușmani ai libertății, au apărut noi dușmani, de natură diferită; dușmani care nu sunt în esență constrângeri externe, ci factori interni care împiedică realizarea deplină a libertății personalității. Credem, de exemplu, că libertatea cultelor constituie una dintre victoriile decisive ale libertății. Nu recunoaștem însă îndeajuns că în timp ce aceasta este o victorie împotriva acelor puteri ale bisericii și statului care nu permiteau omului să se închine potrivit propriei sale conștiințe, individul modem și-a pierdut în mare măsură capacitatea interioară de a crede în ceea ce nu este demonstrabil prin metodele științelor naturii. Sau, pentru a alege un alt exemplu, credem că libertatea cuvântului este ultimul pas în marșul spre victorie al libertății. Uităm însă că, deși libertatea cuvântului constituie o victorie importantă în lupta împotriva vechilor constrângeri, omul modern este în situația în care o mare parte din ceea ce „el" gândește și spune sunt lucruri pe care oricine altcineva le gândește și le spune; că nu a obținut capacitatea de a gândi original – adică pentru el însuși – doar această capacitate putând da sens pretenției lui că nimeni nu se poate amesteca în exprimarea gândurilor sale. Mai mult decât atât, suntem mândri că, în organizarea vieții lui, omul s-a eliberat de autoritățile exterioare, care îi spuneau ce să facă și ce să nu facă. Neglijăm însă rolul autorităților anonime, cum ar fi opinia publică și „bunul simț", care sunt atât de puternice datorită dorinței noastre profunde de a ne conforma așteptărilor celorlalți și datorită fricii noastre tot atât de profunde de a fi altfel. Cu alte cuvinte, suntem fermecări de sporirea libertății față de puteri dinafara noastră și nu ne mai dăm seama de temerile, compulsiile și constrângerile noastre interioare care tind să submineze semnificația victoriilor pe care libertatea le-a câștigat împotriva dușmanilor ei tradiționali. De aceea suntem înclinați să gândim că problema libertății este exclusiv aceea a obținerii a încă mai multă libertate de tipul celei pe care am câștigat-o de-a lungul istoriei modeme și să credem că singurul lucru pe care îl mai avem de făcut este să apărăm libertatea de acele puteri care o neagă. Uităm însă că, deși fiecare dintre libertățile care au fost câștigate trebuie apărată din răsputeri, problema libertății nu este numai una cantitativă, ci și una calitativă; că nu trebuie doar să păstrăm și să sporim libertatea tradițională, ci și să obținem un nou fel de libertate, una care să ne permită să ne dobândim propriul eu individual, să avem încredere în el și în viață.

Orice evaluare critică a efectului pe care l-a avut sistemul industrial asupra acestui gen de libertate interioară trebuie să înceapă cu înțelegerea deplină a progresului uriaș pe care l-a înregistrat dezvoltarea personalității umane datorită capitalismului. De altfel, orice apreciere critică a societății modeme care neglijează această fată a problemei se dovedește a fi înrădăchnrtă într-un romantism irațional și este suspectă de critica capitalismului, nu de dragul progresului, ci de dragul distrugerii celor mai importante realizări ale omului în cursul istoriei modeme.

Ceee ce începuse protestantismul să facă pentru eliberarea

Pe plan spiritual a omului, a continuat capitalismul pe plan in

telectual, social și politic. Libertatea economică a fost baza acestei evoluții, iar clasa de mijloc a fost apărătoarea ei. Individul nu mai era legat de un sistem social imuabil bazat pe tradiție și având o marjă relativ mică acordată individului pentru depășirea limitelor tradiționale. I se permitea și se aștepta de la el să aibă succes în afacerile personale, atâta timp cât era condus de sârguință, inteligență, curaj, chibzuință sau noroc. Șansa reușitei îi aparținea, ca și riscul de a pierde și de a fi unul dintre cei distruși sau vătămați în teribila bătălie economică în care fiecare avea de luptat împotriva tuturor. În sistemul feudal, limitele pe care le putea atinge în viață erau stabilite înainte ca el să se nască; dar în sistemul capitalist, individul, mai ales membrul clasei de mijloc, avea o șansă – în ciuda multor limitări – de a reuși pe baza propriilor sale merite și acțiuni. El avea în față ochilor un scop către care putea tinde și pe care adeseori avea șansa să-l atingă. A învățat să se bazeze pe sine însuși, să ia hotărâri responsabile și să renunțe atât la superstițiile liniștitoare cât și la cele înspăimântătoare. Omul a devenit din ce în ce mai liber față de sclavia naturii; stăpânea forțele acesteia într-o măsură nemaiauzită și nemaivisată niciodată până atunci. Oamenii au devenit egali; diferențele de castă și religie, care fuseseră odată limite naturale ce împiedicau unificarea rasei umane, au dispărut, iar oamenii au învățat să se recunoască unii pe alții ca ființe umane. Lumea se elibera din ce în ce de elementele mistificatoare; omul începea să se privească pe sine în mod obiectiv și să-și facă tot mai puține iluzii în privința sa. Sporea, de asemenea, libertatea politică. Prin tăria poziției sale economice, clasa de mijloc în ascensiune a putut câștiga puterea politică, iar proaspăt obținută putere politică a creat posibilități sporite pentru progresul economic. Marile revoluții din Anglia și Franța și lupta pentru independență a Americii sunt jaloane importante care marchează această evoluție. Punctul culminant în evoluția libertății în sfera politică a fost statul democrat modem bazat pe principiul egalității tuturor oamenilor și pe dreptul egal al fiecăruia de a participa la guvernare prin reprezentanți aleși de el însuși. Se presupunea că fiecare este capabil să acționeze potrivit propriului său interes și, în același timp, în vederea bunăstării întregii națiuni.

Într-un cuvânt, capitalismul nu face doar să elibereze omul de legăturile tradiționale, ci are, de asemenea, o contribuție colosală în sporirea libertății pozitive, în dezvoltarea unui eu activ, critic, responsabil.

Totuși, deși capitalismul a avut această influență asupra procesului de sporire a libertății, în același timp el l-a însingurat pe individ, l-a izolat și i-a generat un sentiment de insignifianță și de slăbiciune.

Primul factor care trebuie menționat aici este una dintre caracteristicile generale ale economiei capitaliste: principiul activității individualiste. Spre deosebire de sistemul feudal al Evului Mediu în care fiecare avea un loc precis într-un sistem social limpede și ordonat, economia capitalistă așază individul doar pe propriile lui picioare. Tot ce făcea, cum făcea ceea ce făcea, dacă avea succes sau dacă dădea greș, acestea îl priveau în totalitate doar pe el. Faptul că acest principiu a încurajat procesul de individualizare este evident și este întotdeauna trecut ca un element important la capitolul realizărilor culturii moderne. Dar prin promovarea „libertății față de", acest principiu a ajutat la tăierea tuturor legăturilor dintre un individ și celălalt și prin aceasta a izolat și a separat individul de semenii săi. Această evoluție a fost pregătită de învățăturile Reformei, în catolicism, relația dintre individ și Dumnezeu fusese fundamentată pe comuniunea în biserică. Biserica era veriga dintre el și Dumnezeu, pe de o parte restrângându-i astfel individualitatea, pe de alta însă, permițându-i să stea în fața lui Dumnezeu ca parte integrantă a unui grup. Protestantismul lăsa individul singur în fața lui Dumnezeu. În concepția lui Luther, credința era în întregime o experiență subiectivă, iar cu Calvin certitudinea mântuirii[LXX] căpăta, de asemenea, aceeași calitate

LXX în latină, certitudo salutis. Conform doctrinei calviniste, Dumnezeu oferă și refuză grația după cum îi place. Nu există însă semne exterioare după care cei aleși să fie recunoscuți; doar trăirile subiective pot da individului certitudinea mântuirii. Dar și cei damnați pot avea astfel de trăiri, ca ludibria spiritus sancti (Jocuri ale Sfântului Spirit). Cf. Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului,* Humanitás, București, 1993, p. 111 sqq. (n.t.)

subiectivă. Singurătatea individului în faţa puterii divine nu-l făcea decât

să se simtă copleșit și să-și caute mântuirea într-o supunere totală. Din punct de vedere psihologic, acest individualism spiritual nu diferă prea mult de individualismul economic. în ambele cazuri, individul este complet singur și, în izolarea lui, recunoaște existența puterii superioare, fie că este a lui Dumnezeu, a concurenților sau a forțelor economice impersonale. Relația individualistă cu Dumnezeu a constituit pregătirea psihologică pentru caracterul individualist al activităților laice ale omului.

Deoarece caracterul individualist al sistemului economic este un fapt indiscutabil și doar efectul pe care-l are acest individualism economic în sporirea singurătății individului poate părea îndoielnic, chestiunea pe care o vom discuta acum contrazice unele dintre cele mai răspândite concepții tradiționale cu privire la capitalism. Aceste concepții afirmă că, în societatea modernă, omul a devenit centrul și scopul tuturor activităților, că ceea ce face face doar pentru el însuși, că principiul propriului interes și egotismul sunt motivațiile atotputernice ale activității umane. Din ceea ce am spus la începutul capitolului reiese că noi credem că acest lucru este adevărat într-o anume măsură, în aceste ultime patru sute de ani omul a făcut mult pentru el însuși, pentru propriile lui scopuri. Totuși, multe din cele ce îi păreau a fi scopurile lui nu erau ale lui, dacă înțelegem prin „el" nu „muncitorul", „producătorul", ci ființa umană concretă cu toate potențialitățile sale emoționale, intelectuale și senzoriale. în afară de faptul că a determinat afirmarea individului, capitalismul a condus, de asemenea, la o autonegare și un ascetism care este continuarea directă a spiritului protestant.

Pentru a explica această teză trebuie mai întâi să menționăm un fapt care a fost deja amintit în capitolul precedent. în sistemul medieval, capitalul era servitorul omului, dar în sistemul modem acesta a devenit stăpânul lui. în lumea medievală, activitățile economice erau un mijloc pentru atingerea unui scop; scopul era viața însăși sau – așa cum îl înțelegea biserica catolică – era mântuirea spirituală a omului. Activitățile economice sunt necesare, cei bogați pot chiar să servească intențiilor divine, dar întreaga activitate exterioară are semnificație și demnitate numai în măsura în care promovează scopurile vieții.

Activitatea economică și dorința de câștig de dragul câștigului îi apăreau gânditorului medieval ca fiind iraționale, așa cum absența lor pare irațională gândirii modeme.

în capitalism activitatea economică, succesul, câștigurile materiale devin scopuri în sine. Menirea omului devine aceea de a contribui la dezvoltarea sistemului economic, la strângerea de capital, nu în vederea propriei fericiri sau mântuiri, ci ca scop în sine. Omul a devenit o rotiță în marele angrenaj economic – una importantă atunci când are mult capital, una neînsemnată în cazul în care nu are deloc, dar întotdeauna o rotiță care servește unui scop exterior lui însuși. Această promtitudi- ne cu care își subordonează propriul eu unor scopuri extrau- mane a fost de fapt pregătită de protestantism, deși nimic nu a fost mai departe de intenția lui Luther sau a lui Calvin decât aprobarea unei asemenea supremații a activităților economice. Dar în doctrinele lor teologice, ei au pus bazele acestei evoluții prin distrugerea fundamentului spiritual al omului, a sentimentului său de demnitate și mândrie, prin faptul că l-au învățat că activitatea trebuie să urmărească scopuri exterioare lui.

După cum am văzut în capitolul precedent, unul din principalele puncte ale învățăturii lui Luther era accentul pe care-l punea pe caracterul rău al naturii umane, pe inutilitatea voinței și eforturilor omului. Calvin a subliniat și el natura rea a omului și a pus în centrul întregului său sistem ideea că omul trebuie să se umilească la maximum; și mai mult decât atât, că scopul vieții omului este exclusiv acela de a-l slăvi pe Dumnezeu și nu ceva referitor la sine, nimic pentru el însuși. Astfel, Luther și Calvin au pregătit psihologic omul pentru rolul pe care trebuia să și-l asume în societatea modernă: acela de a se simți pe sine neînsemnat și de a fi gata să-și subordoneze viața exclusiv unor scopuri care nu-i aparțineau. O dată ce era gata să devină doar un mijloc de slăvire a unui Dumnezeu care nu reprezenta nici dreptatea, nici dragostea, acesta era suficient pregătit pentru a accepta rolul unui rob al mecanismului economic – și, eventual, al unui „Fiihrer".

Subordonarea individului ca mijloc de atingere a scopurilor economice se bazează pe particularitățile modului de producție capitalist, care face din acumularea de capital tendința și obi

ectivul activității economice. Omul lucrează de dragul profitului, dar profitul îl realizează nu pentru a fi cheltuit, ci pentru a fi investit ca nou capital; acest capital mărit aduce noi profituri care sunt din nou investite, și așa mai departe, ciclic. Desigur, au existat întotdeauna capitaliști care cheltuiau banii pentru a trăi în lux sau risipeau „ostentativ", dar reprezentanții clasici ai capitalismului munceau, nu cheltuiau. Acest principiu prin care capitalul este acumulat în loc să fie utilizat pentru consum, este premisa realizărilor grandioase ale sistemului nostru industrial modern. Dacă omul n-ar fi avut înclinația ascetică de a munci și dorința de a investi roadele muncii sale în scopul dezvoltării capacităților productive ale sistemului economic, progresul nostru în stăpânirea naturii nu s-ar fi realizat niciodată; această creștere a forțelor de producție ale societății ne permite, pentru prima dată în istorie, să întrevedem un viitor în care lupta continuă pentru satisfacerea nevoilor materiale va înceta. Totuși, în timp ce principiul muncii de dragul acumulării de capital este, din punct de vedere obiectiv, de o valoare imensă pentru progresul omenirii, din punct de vedere subiectiv, el a făcut ca omul să muncească pentru interese extrapersonale, l-a transformat într-un sclav chiar al mașinăriei construite de el și, prin aceasta, i-a creat un sentiment de insignifianță personală și slăbiciune.

Până acum am discutat despre acei indivizi din societatea modernă care aveau capital și erau capabili să-și transforme profiturile într-o nouă investiție de capital. Indiferent dacă aceștia erau capitaliști mari sau mici, viața lor era dedicată îndeplinirii funcției lor economice, strângerii de capital. Dar ce se poate spune despre cei ce nu aveau capital și erau nevoiți să-și câștige existența vânzându-și forța de muncă? Consecința psihologică a poziției lor economice nu era prea diferită de cea a capitalistului. În primul rând, faptul că erau angajați însemna că erau dependenți de legile pieții, de prosperitatea și depresiunea economică, de efectul perfecționării tehnicii în mâinile patronului lor. Erau manipulați în mod direct de către el, iar pentru ei patronul devenea reprezentantul unei puteri superioare față de care trebuiau să se supună. Acest lucru este adevărat mai ales în ceea ce privește situația muncitorilor dinainte de secolul al XIX-lea și din cursul acestuia. De atunci, mișcarea sindicală i-a dat muncitorului o oarecare putere și, prin aceasta, s-a schimbat situația în care el nu era decât un obiect al manipulării.

Dar, pe lângă această dependență directă și personală a muncitorului față de patron, el, ca și întreaga societate, a fost impregnat de spiritul ascetismului și supunerii față de interese extrapersonale pe care l-am descris ca fiind caracteristic deținătorului de capital. Acest lucru nu este deloc surprinzător. În orice societate spiritul întregii culturi este determinat de spiritul grupurilor care sunt cele mai puternice în acea societate. În parte, aceasta se întâmplă deoarece aceste grupuri au puterea de a controla sistemul educațional, școlile, biserica, presa, teatrul și de a insufla astfel propriile idei întregii populații; mai mult decât atât, aceste grupuri puternice se bucură de un prestigiu atât de mare, încât clasele de jos sunt mai mult decât gata de a accepta și de a imita valorile lor, de a se identifica psihologic cu ei.

Până în acest punct am afirmat că modul de producție capitalist a făcut din om un instrument pentru atingerea unor obiective economice suprapersonale și a accentuat spiritul ascetic și insignifianța individuală pentru care îl pregătise psihologic protestantismul. Această teză intră însă în conflict cu faptul că omul modem pare să fie motivat nu de o atitudine de sacrificiu și ascetism, ci, dimpotrivă, de un grad extrem de mare de egotism, de urmărirea propriului interes. Cum putem împăca faptul că, obiectiv, el a devenit un sclav al unor scopuri care nu erau ale lui cu faptul că totuși, subiectiv, se credea motivat de propriul său interes? Cum putem împăca spiritul protestant și accentul pus de el pe lipsa de egoism [selfishness] cu doctrina modernă a egotismului care afirmă, pentru a folosi formularea lui Machiavelli, că egotismul este cea mai puternică forță motrice a comportamentului uman, că urmărirea interesului personal este mai puternică decât orice considerație morală, că un om ar suporta mai degrabă moartea tatălui său decât pierderea averii? Poate fi explicată această contradicție prin supoziția că accentul pus pe lipsa de egoism a fost doar o ideologie care să acopere egotismul subiacent? Deși acest lucru poate fi ade

vărat într-o oarecare măsură, nu credem că acesta este răspunsul complet. Pentru a indica direcţia în care pare să se afle acesta, suntem nevoiţi să ne aplecăm puţin asupra complicaţiilor psihologice ale problemei egoismului.[LXXI]

Presupoziţia subiacentă gândirii lui Luther, celei a lui Calvin şi, de asemenea, celor ale lui Kant şi Freud este că egoismul este identic cu dragostea de sine. A-i iubi pe alţii este o virtute, a te iubi pe tine însuţi este un păcat. Mai mult decât atât, dragostea pentru alţii şi dragostea de sine se exclud reciproc.

Teoretic, avem de-a face aici cu o eroare privind natura iubirii. Dragostea nu este înainte de toate „cauzată" de un anumit obiect, ci este o însuşire latentă a persoanei, care este doar actualizată de un anumit „obiect". Ura este o dorinţă pătimaşă de a distruge; dragostea este o afirmare pătimaşă a unui „obiect"; nu este un „afect", ci o străduinţă activă şi o legătură lăuntrică, al cărei ţel este fericirea, dezvoltarea şi libertatea obiectului său.[LXXII] Este o potenţă care, în principiu, se poate îndrepta către orice persoană şi orice obiect, inclusiv către noi înşine. Dragostea unică [exclusive Iove] este o contradicţie în sine. Fără îndoială, nu este nimic întâmplător în faptul că o anumită persoană devine „obiectul" iubirii manifeste. Factorii care determină o astfel de alegere specifică sunt prea numeroşi şi prea complecşi pentru a fi discutaţi aici. Ceea ce ne interesează este faptul că dragostea pentru un „obiect" anume este doar actualizarea şi concentrarea iubirii latente asupra unei singure persoane; nu este vorba, aşa cum presupune ideea de dragoste romantică, de faptul că există o singură persoană în lume pe care o poţi iubi, că este marele noroc al vieţii să o găseşti şi că această dragoste pentru ea are drept rezultat o renunţare la toţi ceilalţi. Tipul acesta de iubire care poate fi trăită numai cu o singură persoană demonstrează chiar prin acest fapt că nu este iubire, ci ataşament sado-masochist. Afirmarea fundamentală conţinută în dragoste este îndreptată către persoana iubită ca întrupare a calităţilor esenţialmente umane. Iubirea faţă de o persoană implică iubirea faţă de om ca atare. Dragostea pentru om ca atare nu este, aşa cum se crede de obicei, o abstracţie care vine „după" dragostea pentru o persoană anume sau o lărgire a experienţei cu un „obiect" anume; ea este premisa acesteia, deşi, din punct de vedere genetic, este dobândită prin contactul cu indivizi concreţi.

Din aceasta rezultă că propria mea persoană este, în principiu, în aceeaşi măsură obiect al iubirii mele ca şi o altă persoană. Afirmarea propriei mele vieţi, fericiri, evoluţii şi libertăţi îşi are rădăcinile în existenţa capacităţii şi dorinţei fundamentale [basic readiness] de o astfel de afirmare. Dacă un individ are această dorinţă, o are şi în legătură cu sine; dacă nu-i poate „iubi" decât pe ceilalţi, nu poate iubi deloc.

Egoismul nu este identic cu dragostea de sine, ci chiar cu contrariul ei. Egoismul este un tip de lăcomie. Ca orice lăcomie, el conţine o insaţiabilitate, ca urmare a căreia nu este niciodată pe deplin satisfăcut. Lăcomia este o păpastie fără fund care epuizează persoana într-un efort nesfârşit de a-şi satisface nevoia, fără ca satisfacerea să fie obţinută vreodată. La o privire mai atentă se observă că, deşi egoistul este întotdeauna anxios preocupat de sine însuşi, nu este niciodată satisfăcut, este mereu neliniştit, mereu stăpânit de frica de a nu obţine destul, de a pierde ceva, de a fi privat de ceva. Este plin de înverşunată invidie faţă de oricine ar putea avea mai mult. Dacă privim şi mai îndeaproape, mai ales dinamica inconştientă, observăm că acest tip de persoană nu este fundamental îndrăgostită de sine, ci îşi displace în mod profund.

Este uşor de soluţionat enigma acestei aparente contradicţii. Egoismul îşi are rădăcinile chiar în această lipsă de dragoste de sine. Cel care nu se iubeşte şi nu se aprobă pe sine este într-o permanentă anxietate [anxiety] cu privire la sine însuşi. El nu are siguranţa interioară care poate exista numai pe baza iubirii şi afirmării autentice. Trebuie să fie preocupat de sine însuşi,

---

LXXI Pentru o descriere amănunţită a acestei probleme vezi studiul autorului *Selfishness and Self-Love, Psychiatry,* vol. 2, nr. 4, noiembrie, 1939 (n.a.).

LXXII Sullivan s-a apropiat de această formulare în cursurile sale. El spune că perioada preadolescentină este caracterizată prin apariţia unor impulsuri în relaţiile interpersonale care fac posibil un nou tip de satisfacţie prin satisfacerea celeilalte persoane (camaradul [the chum]). Dragostea, potrivit lui, este o situaţie în care satisfacţia celui iubit este tot atât de însemnată şi de dezirabilă ca şi cea a celui care iubeşte, (n.a.)

avid să obţină totul pentru sine, deoarece îi lipseşte în mod fundamental siguranţa şi satisfacţia. Acelaşi lucru este adevărat şi în legătură cu aşa-numita persoană narcisistă, care nu este preocupată atât în obţinerea de lucruri pentru sine, cât în a se admira pe sine. Deşi la prima vedere aceste persoane par că se iubesc foarte mult pe ele însele, ele de fapt nu sunt îndrăgostite de sine, iar narcisismul lor – ca şi egoismul – este o supra- compensare [overcompensation] a lipsei fundamentale a dragostei de sine. Freud a susţinut că narcisistul şi-a retras dragostea faţă de alţii, îndreptând-o către propria-i persoană. Deşi prima parte a acestui enunţ este adevărată, a doua este eronată. El nu-i iubeşte nici pe alţii, nici pe sine.

Să ne întoarcem acum la întrebarea care ne-a condus la această analiză psihologică a egoismului. Ne găsim confruntaţi cu contradicţia că omul modem se crede motivat de propriul interes şi totuşi îşi dedică de fapt viaţa unor obiective care nu sunt ale lui, în acelaşi fel în care Calvin a considerat că singurul scop al existenţei omului nu trebuie să fie el însuşi, ci slava lui Dumnezeu. Am încercat să arătăm că egoismul îşi are rădăcinile în lipsa de afirmare şi de dragoste pentru eul real, adică pentru întreaga fiinţă umană concretă, cu toate potenţialităţile sale. „Eul" în interesul căruia acţionează omul modem este eul social, eu care este în mod esenţial reprezentat de rolul pe care se presupune că-l joacă individul şi care, în realitate, este numai masca subiectivă a funcţiei sale sociale obiective. Egoismul modern este lăcomia care îşi are rădăcinile în frustrarea eului real şi al cărei obiect este eul social. Deşi omul modern pare a fi caracterizat printr-o maximă afirmare a eului, în realitate eul i-a fost slăbit şi redus la un segment al eului total – intelect şi voinţă de putere –, prin excluderea tuturor celorlalte părţi ale personalităţii totale.

Chiar dacă aşa stau lucrurile, controlul tot mai mare asupra naturii nu a avut ca rezultat o putere sporită a eului individual? Acest lucru este adevărat intr-o oarecare măsură, iar în măsura în care este adevărat, el se referă la partea pozitivă a dezvoltării individului, pe care nu vrem s-o pierdem

din vedere. Dar deşi omul a atins un nivel remarcabil în stăpânirea naturii, societatea nu are sub control aceste forţe pe care chiar ea le-a creat. Raţionalitatea sistemului de producţie, sub aspectele lui tehnice, este însoţită de iraţionalitatea sistemului nostru de producţie sub aspectele lui sociale. Crizele economice, şomajul şi războiul guvernează destinul omului. Omul şi-a construit lumea lui; a construit fabrici şi case, produce maşini şi haine, cultivă cereale şi fructe. Dar s-a înstrăinat de produsul propriilor sale mâini, nu mai este cu adevărat stăpânul lumii pe care a construit-o; dimpotrivă, această lume făcută de om a devenit stăpâna lui, înaintea căreia el se pleacă adânc şi pe care încearcă s-o domolească sau s-o mânuiască cât de bine poate. Munca mâinilor sale a devenit Dumnezeul lui. El pare a fi condus de propriul său interes, dar în realitate eul lui total cu toate poten- ţialităţile lui concrete a devenit un instrument ce slujeşte scopurilor maşinăriei pe care el însuşi a construit-o. El îşi păstrează iluzia că este centrul lumii şi totuşi este străbătut de un sentiment puternic de insignifianţă şi slăbiciune, sentiment pe care îl aveau în mod conştient strămoşii lui de altădată faţă de Dumnezeu.

Sentimentul de izolare şi slăbiciune al omului modern este încă şi mai mult sporit de caracterul pe care l-au căpătat toate relaţiile lui umane. Relaţia concretă dintre un individ şi altul şi-a pierdut caracterul nemijlocit şi uman, luând un aspect de manipulare şi instrumentalitate. în toate relaţiile sociale şi personale, legile pieţii dau regula. Este clar că relaţia dintre competitori trebuie să se bazeze pe indiferenţa umană reciprocă. Altminteri, fiecare dintre ei ar fi paralizat în îndeplinirea sarcinilor sale economice – de a se lupta unul împotriva celuilalt şi, dacă este necesar, de a nu avea reţineri în a se distruge economic efectiv unul pe celălalt.

Relaţia dintre patron şi angajat este străbătută de acelaşi spirit de indiferenţă. Cuvântul „patron" [„employer"] conţine întreaga poveste: proprietarul de capital foloseşte [„employs"] o altă fiinţă umană aşa cum „foloseşte" [„employs"] o maşină. Se folosesc unul pe altul în vederea intereselor lor economice;

relaţia lor este una în care amândoi sunt mijloace în vederea unui scop, ei îşi sunt utili unul altuia. Nu este o relaţie între două fiinţe umane care se interesează de celălalt în afara acestei utilităţi reciproce. Aceeaşi instrumentalitate dă regula în relaţia dintre omul de afaceri şi clientul său. Clientul este un obiect de manipulat, nu o persoană concretă căreia omul de afaceri este interesat să-i satisfacă dorinţele. Şi atitudinea faţă de muncă are caracter de instrumentalitate; spre deosebire de un artizan medieval, fabricantul modem nu este interesat în primul rând de ceea ce produce; el produce, în esenţă, cu scopul de a realiza un profit din capitalul pe care l-a investit, iar ceea ce produce depinde în mod esenţial de piaţa care promite că investiţia de capital într-un anumit domeniu se va dovedi profitabilă.

Nu numai relaţiile economice dintre oameni, ci şi cele personale au acest caracter de alienare; în locul unor relaţii între fiinţe umane, ele dobândesc caracterul unor relaţii între lucruri. Dar probabil că cel mai important şi mai devastator exemplu al acestui caracter de instrumentalitate şi alienare este relaţia individului cu sine însuşi [to his own seif] ,[LXXIII] Omul nu vinde doar mărfuri, ci se vinde pe sine şi se simte ca o marfă. Muncitorul îşi vinde forţa fizică; omul de afaceri, fizicianul.şi funcţionarul îşi vând „personalitatea". Ei trebuie să aibă o „personalitate" dacă vor să-şi vândă produsele sau serviciile. Această personalitate trebuie să fie agreabilă, dar în afară de asta posesorul ei trebuie să satisfacă o seamă de alte cerinţe: trebuie să aibă energie, iniţiativă şi diferite alte calităţi, după cum îi cere poziţia sa particulară. Ca şi în cazul oricărei alte mărfi, piaţa este cea care hotărăşte valoarea acestor calităţi umane şi chiar existenţa lor. în cazul în care calităţile pe care le oferă o persoană nu sunt de nici un folos, acea persoană nu are nici o calitate; exact ca o marfă nevandabilă care este lipsită de valoare, deşi îşi poate avea valoarea ei de întrebuinţare. Astfel, încrederea în sine, „sentimentul de sine",

---

LXXIII Hegel şi Marx au pus bazele pentru înţelegerea problemei alienării. Cf. în special conceptul marxist de „fetişism al mărfii" şi de „înstrăinare a muncii", (n.a.)

este doar un simptom a ceea ce cred alţii despre o persoană. Nu el este cel convins de valoarea lui, indiferent de popularitatea şi de succesul lui pe piaţă. Dacă este apreciat, este cineva; dacă nu este popular, este pur şi simplu un nimeni. Această dependenţă a respectului de sine de succesul „personalităţii" este motivul pentru care popularitatea are această importanţă colosală pentru omul modern. De ea depinde nu numai dacă vei avea sau nu succes în chestiunile practice, dar şi dacă îţi poţi menţine respectul de sine sau vei cădea în abisul sentimentelor de inferioritate.[LXXIV]

Am încercat să arătăm că noua libertate pe care capitalismul a oferit-o individului s-a adăugat la urmările pe care le avusese deja asupra acestuia libertatea religioasă a protestantismului. Individul a devenit mai singur, izolat, a devenit un instrument în mâinile forţelor copleşitor de puternice dinafara sa; a devenit un „individ", dar un individ tulburat şi lipsit de securitate. Existau factori care să-l ajute să înfrângă manifestările făţişe ale acestei insecurităţi fundamentale. în primul rând, eul său era sprijinit de posedarea proprietăţii. „El" ca persoană şi proprietatea pe care o deţinea nu puteau fi separate. Hainele unui om sau casa lui erau părţi ale eului său în aceeaşi măsură ca şi trupul. Cu cât simţea mai puţin că este cineva, cu atât mai mult avea nevoie să aibă proprietăţi. Dacă individul nu avea nici o proprietate sau o pierduse, îi lipsea o parte importantă a „eului" său şi, într-o anumită măsură, nu era considerat o persoană cu drepturi depline, nici de către ceilalţi, nici de către sine însuşi.

Alţi factori care-i sprijineau eul erau prestigiul şi puterea. Pe de o parte ei sunt urmarea posesiunii proprietăţii, iar pe de altă parte reprezintă rezultatul direct al succesului în domeniile de competiţie. Admiraţia din partea celorlalţi şi puterea asupra lor, adăugate la sprijinul pe care-l dădea proprietatea, întăreau eul lipsit de securitate al individului.

Pentru cei care aveau puţine proprietăţi şi puţin prestigiu

LXXIV Această analiză a respectului de sine a fost formulată clar şi explicit de Emest Schachtel într-o prelegere nepublicată despre „Self-feeling and the «Sale» of Personality". (n.a.)

social, familia era o sursă a prestigiului individual. Acolo se putea simţi individul „cineva”. Era ascultat de soţie şi copii, era centrul atenţiei, iar el îşi accepta cu naivitate rolul ca pe dreptul său natural. Putea fi un nimeni în relaţiile lui sociale, dar era un rege acasă. Lăsând la o parte familia, mândria naţională (în Europa, în mod frecvent mândria de clasă) îi dădea, de asemenea, un sentiment de importanţă. Chiar dacă personal era un nimeni, era mândru că aparţine unui grup pe care-l putea simţi ca fiind superior altor grupuri asemănătoare.

Aceşti factori care-i susţineau eul slăbit trebuie distinşi de acei factori despre care am vorbit la începutul acestui capitol: libertatea politică şi economică efectivă, facilitarea iniţiativei individuale, sporirea cunoaşterii raţionale. Aceştia din urmă au întărit cu adevărat personalitatea şi au condus la dezvoltarea individualităţii, independenţei şi raţionalităţii. Pe de altă parte, factorii de susţinere [supporting factors] n-au făcut decât să ajute la compensarea insecurităţii şi a angoasei. Nu le-au smuls din rădăcini, ci doar le-au ascuns, ajutându-l astfel pe individ să se simtă în mod conştient în siguranţă; dar acest sentiment era, în parte, numai la suprafaţă şi dura numai atât cât factorii de susţinere erau prezenţi.

Orice analiză amănunţită a istoriei europene şi americane a perioadei dintre Reformă şi zilele noastre poate arăta cum au mers în paralel cele două tendinţe contradictorii inerente evoluţiei de la „libertatea faţă de" la „libertatea să" – sau, mai degrabă, cum sunt ele permanent împletite. Din păcate, o asemenea analiză depăşeşte posibilităţile acestei cărţi şi trebuie rezervată unei alte lucrări. În anumite perioade şi în anumite grupuri sociale, libertatea umană în sensul ei pozitiv – forţa şi demnitatea eului – a fost factorul dominant; în linii mari vorbind, acest lucru s-a întâmplat în Anglia, Franţa, America şi Germania atunci când clasa de mijloc şi-a repurtat victoriile economice şi politice asupra reprezentanţilor vechii ordini. În această luptă pentru libertate pozitivă, clasa de mijloc a putut face apel la acel aspect al protestantismului care a pus accentul pe autonomia şi demnitatea umană, în timp ce biserica catolică s-a aliat cu acele grupuri care aveau de luptat împotriva eliberării omului, în vederea conservării propriilor privilegii.

În gândirea filosofică a epocii moderne observăm de asemenea că cele două aspecte ale libertăţii rămân împletite aşa cum au fost ele deja în doctrinele teologice ale Reformei. Astfel, pentru Kant şi Hegel autonomia şi libertatea individului sunt postulate centrale ale sistemelor lor şi totuşi ei îl subordonează pe individ scopurilor unui stat atotputernic. Filosofii din perioada Revoluţiei franceze, iar în secolul al XIX-lea, Fenerbach, Marx, Stimer şi Nietzsche, au exprimat într-un mod ferm ideea că individul nu trebuie să fie supus nici unui scop exterior propriei sale dezvoltări sau fericiri. Filosofii reacţionari din acelaşi secol au postulat totuşi explicit subordonarea individului faţă de autoritatea laică şi spirituală. A doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea reprezintă apogeul tendinţei către libertatea umană în sens pozitiv. Nu numai clasa de mijloc a participat la aceasta, ci, de asemenea, clasa muncitoare a devenit un agent activ şi liber, care lupta pentru propriile interese economice şi în acelaşi timp pentru interesele mai generale ale umanităţii.

O dată cu stadiul monopolist al capitalismului, dezvoltat intens în ultimele decenii, ponderea fiecăreia dintre cele două orientări ale libertăţii umane pare să se fi schimbat. Au câştigat în greutate acei factori care tind să slăbească eul individual, în timp ce aceia care întăresc individul au slăbit proporţional. A sporit sentimentul de neputinţă şi de singurătate al individului, „libertatea" lui faţă de toate legăturile tradiţionale a devenit mai pronunţată, i s-au redus posibilităţile pentru realizarea economică individuală. Se simte ameninţat de forţe gigantice, iar situaţia se aseamănă în multe privinţe cu cea din secolele al XV-lea şi al XVI-lea.

Cel mai important factor în această evoluţie este puterea în creştere a capitalului monopolist. Concentrarea capitalului (nu a bogăţiei) în anumite sectoare ale sistemului nostru economic a restrâns posibilităţile de succes ale inteligenţei, curajului şi iniţiativei individuale. În acele sectoare în care capitalul monopolist şi-a repurtat victoriile, a fost distrusă independenţa economică a multora. Pentru cei ce luptă în continuare, în special pentru o mare parte a clasei de mijloc, lupta capătă aspectul unui gest fără şanse de izbândă, astfel încât sentimentul de încredere în iniţiativa şi curajul personal este înlocuit de un sentiment de neputinţă şi lipsă de speranţă. Un mic grup exercită asupra întregii societăţi o putere enormă, chiar dacă secretă, iar de deciziile lui depinde soarta unei mari părţi a societăţii. Inflaţia din Germania din 1923 sau colapsul american din 1929 au sporit sentimentul de nesiguranţă şi au spulberat multora

speranța de a reuși prin propriile eforturi și credința tradițională în posibilitățile de succes nelimitate.

Omul de afaceri mărunt sau de mărime mijlocie care este realmente amenințat de copleșitoarea putere a capitalului superior poate foarte bine să continue să facă profituri și să-și păstreze independența; dar amenințarea care plutește deasupra capului său i-a accentuat insecuritatea și neputința mult dincolo de limitele obișnuite. În lupta cu concurenții monopoliști el ține piept unor giganți, pe când înainte lupta împotriva unor egali. Dar, de asemenea, situația psihologică a acelor oameni de afaceri independenți pentru care dezvoltarea industriei modeme a creat noi funcții economice este diferită de cea a vechilor oameni de afaceri independenți. O ilustrare a acestei diferențe se poate găsi într-un tip de om de afaceri independent care este uneori menționat ca exemplu de dezvoltare a unui nou mod de existență a clasei de mijloc: proprietarii de stații de benzină. Mulți dintre ei sunt independenți din punct de vedere economic. își conduc afacerile exact ca proprietarul unei băcănii sau ca și croitorul care făcea oamenilor costume. Dar ce diferență între vechiul și noul tip de om de afaceri independent! Proprietarul de băcănie trebuia să știe multe și să fie iscusit. Avea de ales între mai mulți angrosiști de la care să cumpere, selectându-i în funcție de ceea ce credea el că este cel mai bun preț și cea mai bună calitate a mărfii; avea mulți clienți individuali ale căror nevoi trebuia să le cunoască, pe care trebuia să-i sfătuiască în legătură cu cumpărăturile și în privința cărora trebuia să decidă dacă să le deschidă sau nu credit. în linii mari, rolul omului de afaceri de tip vechi nu era doar de a fi independent, ci era de asemenea unul care pretindea abilitate, muncă, cunoaștere și activitate individuală. Pe de altă parte, situația proprietarului stației de benzină este complet diferită. Nu există decât un singur gen de marfă pe care o vinde: ulei și benzină. Proprietarul stației de benzină are posibilități limitate în afacerile pe care le face cu companiile petroliere. Repetă mecanic același act al umplerii cu ulei și benzină, iarăși și iarăși. Are mai puține ocazii de a-și arăta abilitatea, inițiativa, de a acționa individual decât avea pe vremuri proprietarul de băcănie. Profitul său este determinat de doi factori: prețul pe care trebuie să-l plătească pentru ulei și benzină și numărul automobiliștilor care opresc la stația lui de benzină. Ambii factori sunt în mare măsură în afara controlului său; el funcționează doar ca agent între angrosist și client. Din punct de vedere psihologic diferența este mică între a fi angajatul concernului și a fi un om de afaceri „independent"; el este numai o rotiță în marele angrenaj al distribuției.

în ceea ce privește noua clasă de mijloc alcătuită din funcționari al căror număr a crescut o dată cu extinderea marilor afaceri, este clar că poziția lor diferă foarte mult de cea a micului om de afaceri independent de tip vechi. S-ar putea argumenta că, deși ei nu mai sunt independenți în sens formal, în realitate posibilitățile de dezvoltare a inițiativei și a inteligenței ca bază a reușitei sunt tot atât de mari sau chiar mai mari decât erau cele ale vechiului croitor sau proprietar de băcănie. într-un sens, acest lucru este cu siguranță adevărat, deși este problematic în ce măsură. Dar din punct de vedere psihologic, situația funcționarului este alta. El este o parte a marii mașinării economice, are o sarcină puternic specializată, este într-o competiție aprigă cu alte sute de oameni care sunt în aceeași poziție și este concediat fără milă dacă rămâne în urmă. Pe scurt, chiar dacă șansele lui de reușită sunt câteodată mai mari, el a pierdut foarte mult din securitatea și independența omului de afaceri de demult; a fost transformat într-o rotiță uneori mai mică, alteori mai mare a unei mașinării care îi impune ritmul ei, pe care nu o poate controla și în comparație cu care este total neînsemnat.

Acțiunea psihologică a puterii superioare și a imensității marii întreprinderi are, de asemenea, urmările ei asupra muncitorului. în întreprinderile mai mici de altădată, muncitorul își cunoștea personal patronul și era familiarizat cu întreaga întreprindere, pe care o putea cuprinde cu privirea; deși era angajat și concediat conform legii pieței, existau unele relații concrete cu patronul lui și cu afacerea respectivă, care îi dădeau sentimentul că știe pe ce teren se află. într-o uzină care angajează mii de muncitori, situația omului este alta. Patronul a devenit o figură abstractă – nu îl vede niciodată; „conducerea"

este o putere anonimă cu care are de-a face indirect şi faţă de care el ca individ este neînsemnat. întreprinderea are ase

menea proporții încât el nu poate vedea dincolo de micul sector legat de specificul muncii sale.

Această stare de lucruri a fost oarecum echilibrată de sindicate. Ele n-au făcut doar să îmbunătățească situația economică a muncitorului, ci au avut și un efect psihologic important, oferindu-i un sentiment de putere și însemnătate în fața gigan ților cu care acesta are de-a face. Din păcate, multe sindicate s-au tranformat ele însele în organizații mamut în care există puțin loc pentru inițiativa membrului individual. El își plătește cotizația și votează din când în când, dar nici aici nu este decât o rotiță într-un mare angrenaj. Este de cea mai mare importanță ca sindicatele să devină organizații susținute prin cooperarea activă a fiecărui membru și prin organizarea lor astfel încât fiecare să poată participa activ la viața organizației și să se simtă responsabil pentru ce se întâmplă.

Lipsa de însemnătate a individului în epoca noastră privește nu numai rolul lui ca om de afaceri, ca angajat sau ca meșteșugar, ci și rolul lui ca client. în ultimele decenii s-a petrecut o schimbare radicală în ceea ce privește rolul clientului. Clientul care intra într-un magazin de vânzare cu amănuntul patronat de un om de afaceri independent era sigur că va căpăta atenție personală: ceea ce cumpăra el ca individ era important pentru patronul magazinului; era privit ca o persoană importantă, dorințele lui erau studiate; chiar actul cumpărării îi dădea un sentiment de importanță și demnitate. Cât de mult diferă relația unui client cu magazinul universal! El este impresionat de vastitatea clădirii, de numărul de angajați, de abundenta de produse expuse; prin comparație, toate acestea îl fac să se simtă mic și neimportant. Ca individ, el nu are nici o importanță pentru magazinul universal. Este important doar ca „unul" dintre clienți; magazinul nu vrea să-l piardă, pentru că aceasta ar însemna că ceva nu este în regulă și că magazinul ar mai putea pierde din același motiv și alți clienți. Ca un client abstract, el este important; ca unul concret, este total neimportant. Nu este nimeni care să se bucure de sosirea lui, nimeni nu este în mod special preocupat de dorințele lui. Actul cumpărării a devenit asemănător cu a te duce la poștă ca să cumperi timbre.

Această situație este accentuată și mai mult prin metodele de publicitate modeme. Reclama verbală [sales talk] a omului de afaceri de tip vechi era, în esență, rațională. își cunoștea marfa, cunoștea nevoile clientului și, pe baza acestei cunoașteri, încerca să vândă. Fără îndoială, această reclamă verbală nu era în întregime obiectivă și el își folosea puterea de convingere cât putea de mult; totuși, pentru a fi eficientă, ea trebuia să fie mai degrabă un fel rațional și inteligent de a vorbi. Cu totul altfel este un sector larg al publicității moderne; ea nu apelează la rațiune, ci la emoții; ca orice alt fel de sugestie hipnotică, ea încearcă să-și impresioneze emoțional obiectele, după care le subordonează intelectual. Acest tip de publicitate impresionează clientul prin mijloace de tot felul: prin repetiția necontenită a aceleiași formule; prin influența imaginii unei persoane care se bucură de autoritate, ca aceea a unei doamne de societate sau a unui boxer faimos care fumează o anumită marcă de țigări; prin atragerea clientului și în același timp slăbirea capacităților sale critice prin sex appeal-ul unei fețe drăguțe; prin terorizarea lui cu amenințarea halitozei și a mirosului urât al corpului; prin stimularea reveriilor [daydreams] sale despre o schimbare bruscă a întregului curs al vieții determinată de cumpărarea unei anumite cămăși sau a unui anumit săpun. Toate aceste metode sunt, în esență, iraționale; ele n-au nimic de-a face cu calitățile mărfii și nu fac decât să înăbușe și să ucidă capacitățile critice ale clientului, ca un narcotic sau o hipnoză fățișă [outright hypnosis]. Ele îi oferă acestuia o anumită satisfacție prin calitățile lor de a provoca reveria [daydreaming qua- lities] exact în felul în care o face cinematograful, dar îi sporesc în același timp sentimentul de insignifianță și lipsă de putere.

La drept vorbind, aceste metode de micșorare a capacității de gândire critică sunt mai periculoase pentru democrația noastră decât multe dintre atacurile fățișe la adresa ei și mai imorale – din punctul de vedere al integrității umane – decât literatura indecentă a cărei publicare o pedepsim. Mișcarea consumatorilor a încercat să redea clientului capacitatea

critică, demnitatea şi sentimentul de însemnătate, acționând astfel într-o direcție similară cu cea a mişcării sindicale. Totuşi, până acum, amploarea ei n-a depăşit nivelul începuturilor modeste.

Ceea ce este adevărat în sfera economică este de asemenea adevărat şi în sfera politică. în vremurile de început ale democraţiei existau diferite feluri de măsuri prin care individul putea participa concret şi activ la votarea unei anume decizii sau a unui anume candidat la un post. Problemele care trebuiau rezolvate îi erau familiare, la fel candidaţii; actul votării, care avea loc adesea într-o adunare la care participa întreaga populaţie a unui oraş, avea calitatea concreteţii în care individul conta cu adevărat. în zilele noastre, cel care votează se află în faţa unor partide mamut care sunt tot atât de îndepărtate şi de impresionante ca şi organizaţiile mamut ale industriei. Chestiunile sunt complicate şi devin şi mai complicate prin tot felul de metode de a le înceţoşa. Cel ce votează îl mai poate vedea pe candidatul său în preajma alegerilor; dar de când cu radioul, este puţin probabil ca el să-l mai vadă aşa de des, pierzând astfel unul dintre ultimele mijloace de evaluare a candidatului „său". De fapt, lui i se oferă să aleagă între doi sau trei candidaţi prin mecanismele de partid; dar aceşti candidaţi nu sunt alegerea „lui", el şi ei se cunosc puţin unii pe alţii, iar relaţia lor este la fel de abstractă ca şi cea mai mare parte a celorlalte relaţii.

Ca şi efectul publicităţii asupra clientului, metodele propagandei politice tind să sporească sentimentul de insignifianţă al individului care votează. Repetarea sloganurilor şi accentul pus pe factori care n-au nimic de-a face cu problema în discuţie îi amorţesc capacităţile critice. Apelul clar şi raţional la gândirea lui este mai degrabă excepţia decât regula în propaganda politică – chiar şi în ţările democrate. Confruntat cu puterea şi mărimea partidelor, aşa cum sunt manifestate în propaganda lor, individul care votează nu se poate simţi decât mic şi neînsemnat.

Dar toate acestea nu înseamnă că publicitatea şi propaganda politică accentuează în mod deschis insignifianţa individului. Dimpotrivă, ele flatează individul, făcându-l să pară important şi pretinzând că fac apel la judecata sa critică, la puterea sa de discernământ. Dar aceste afirmaţii sunt mai ales o metodă de a adormi suspiciunile individului şi de a-l face să se păcălească

pe sine în privinţa caracterului personal al deciziei sale. Nu e neapărată nevoie să atrag atenţia asupra faptului că propaganda despre care am vorbit nu este în întregime iraţională şi că există diferenţe în ponderea pe care o au factorii raţionali în propaganda diferitelor partide şi, respectiv, a candidaţilor.

Adâncirii neputinţei individului i s-au mai alăturat şi alţi factori. Scena economică şi politică este mai complexă şi mai vasta decât era înainte; individul are o abilitate mai mică de a o analiza. Ameninţările cu care este confruntat au crescut de asemenea în dimensiuni. Şomajul structural al multor milioane de oameni a sporit sentimentul de nesiguranţă. Deşi sprijinul acordat şomerilor prin mijloace publice a contribuit mult la compensarea, nu numai economică, ci şi psihologică, a consecinţelor şomajului, cert este că pentru marea majoritate a oamenilor, povara de-a fi şomer este, din punct de vedere psihologic, foarte greu de dus, iar frica de ea le umbreşte întreaga viaţă. A avea o slujbă – indiferent ce fel de slujbă este – pare multora ca fiind tot ce-şi pot dori de la viaţă şi ca ceva pentru care ar trebui să fie recunoscători. Şomajul a sporit de asemenea ameninţarea bătrâneţii. în multe slujbe este căutată numai persoana tânără şi chiar fără experienţă care este încă adaptabilă; asta înseamnă cei care pot fi încă transformaţi fără dificultate în rotiţele solicitate de cutare structură particulară.

La sentimentul de neputinţă individuală s-a adăugat de asemenea ameninţarea războiului. Fără îndoială, au fost războaie şi în secolul al XlX-lea. Dar de la ultimul război încoace, posibilităţile de distrugere au crescut atât de înspăimântător – mulţimea oamenilor ce pot fi afectaţi de război a crescut într-o măsură atât de mare că îi cuprinde pe toţi, fără excepţie – astfel încât ameninţarea războiului a devenit un coşmar care, deşi poate neconştientizat de mulţi oameni înainte ca naţiunea lor să fie realmente implicată în război, le-a umbrit vieţile şi le-a sporit sentimentul de frică şi neputinţă individuală.

„Stilul" întregii perioade corespunde tabloului pe care l-am schiţat. Imensitatea oraşelor în care individul se pierde, clădirile înalte cât munţii, permanentul bombardament acustic al radioului, ştirile de senzaţie care se schimbă de trei ori pe zi şi

nu lasă nici o posibilitate de a decide ce este important, spectacolele în care o sută de fete îşi demonstrează, cu o precizie de ceasornic, capacitatea de a înlătura individul şi de a acţiona ca

o maşină puternică şi totuşi liniştită, ritmul frământat al jazzului – acestea şi multe alte amănunte sunt expresii ale unei constelaţii în care individul este confruntat cu dimensiuni încontrolabile, în comparaţie cu care el este o particulă infimă. Tot ce poate face este să-şi potrivească pasul ca un soldat în marş sau ca un muncitor la banda fără sfârşit. Poate acţiona; dar sentimentul de independenţă şi de însemnătate a dispărut.

Gradul în care omul obişnuit din America este stăpânit de acelaşi sentiment de frică şi insignifianţă pare să-şi găsească o grăitoare expresie în popularitatea desenelor animate cu Mickey Mouse. Singura lor temă – cu atât de multe variaţiuni – este întotdeauna aceasta: ceva mic este persecutat şi pus în pericol de ceva copleşitor de puternic care ameninţă să-l omoare sau să-l înghită pe mititel. Mititelul fuge şi eventual reuşeşte să scape sau chiar să-şi rănească duşmanul. Oamenii nu ar fi dispuşi să urmărească întruna nenumăratele variaţiuni ale acestei unice teme, dacă ea nu ar atinge ceva foarte apropiat de propria lor viaţă emoţională. în mod evident, mititelul ameninţat de un duşman puternic şi ostil este spectatorul însuşi; aşa se simte el şi aceasta este situaţia cu care se poate identifica. Dar bineînţeles, dacă n-ar fi un final fericit, n-ar mai exista această atracţie continuă. în realitate, spectatorul îşi trăieşte propriile sale spaime şi sentimente de neînsemnătate, iar la sfârşit obţine sentimentul confortabil că, în ciuda tuturor, va fi salvat şi chiar îl va învinge pe cel puternic. Oricum – şi aceasta este partea semnificativă şi tristă a acestui „happy end" – salvarea stă mai ales în abilitatea lui de a fugi şi în întâmplările neprevăzute care împiedică monstrul să-l prindă.

Poziţia în care se găseşte individul în epoca noastră a fost deja anticipată de gânditori vizionari din secolul al XIX-lea. Kierkegaard descrie individul neajutorat, sfâşiat şi torttfat de îndoieli, copleşit de sentimentul de singurătate şi insignifianţă. Nietzsche preconizează apropierea nihilismului care urma să devină manifest o dată cu nazismul şi schiţează imaginea unui „supraom" ca negaţie a individului neînsemnat şi dezorientat pe care îl vedea în realitate. Tema neputinţei omului şi-a găsit cea mai fidelă expresie în opera lui Franz Kafka. în *Castelul* său, el descrie un om care doreşte să intre în legătură cu misterioşii locuitori ai unui castel, despre care presupune că i-ar putea spune ce să facă şi i-ar putea arăta care este locul lui în lume. Toată viaţa lui se consumă în acest efort nebunesc de a intra în legătură cu ei, dar nu reuşeşte niciodată şi rămâne singur, cu un sentiment de inutilitate şi neputinţă total.

Sentimentul de izolare şi de neputinţă a fost splendid exprimat de Julian Green, în următorul pasaj:

Ştiam că noi contam prea puţin în comparaţie cu universul, ştiam că nu însemnam nimic; dar a fi atât de nimic pare oarecum copleşitor şi liniştitor în acelaşi timp. Acele cifre, acele dimensiuni care depăşesc puterea gândirii umane sunt cu totul de neînfrânt. Există ceva, indiferent ce, de care ne putem agăţa? în mijlocul acestui haos al iluziilor în care suntem azvârliţi cu capul înainte, există un singur lucru care se distinge clar ca fiind adevărat, iar acesta este dragostea. Tot restul este nimic, un spaţiu gol. Privim încordaţi într-o enormă genune întunecată. Şi ne e frică.[LXXV]

Totuşi, acest sentiment de izolare şi de slăbiciune al individului, aşa cum a fost el exprimat de aceşti scriitori şi aşa cum este simţit de mulţi aşa-numiţi nevrotici, nu este conştientizat de persoana normală de nivel mediu. Este prea înspăimântător ca să o facă. El va fi ascuns de rutina activităţilor zilnice, de încrederea şi aprobarea pe care le găseşte în relaţiile sale intime sau sociale, de succesul în afaceri, de nenumărate divertismente, de „distracţii", „noi cunoştinţe", „vizite în locuri interesante". Dar dacă fluieri în întuneric nu se face lumină. Singurătatea, frica şi neliniştea rămân; oamenii nu pot răbda la nesfârşit. Ei nu pot continua să poarte povara „libertăţii faţă de"; trebuie să încerce să scape total de libertate, dacă nu pot evolua de la libertatea negativă la cea pozitivă. Principalele căi sociale de evadare în zilele noastre sunt supunerea faţă de un conducător, aşa cum s-a întâmplat în ţările fasciste şi conformarea compul- sivă [compulsive conforming] care este

LXXV Julian Green, *Personal Record, 1928-39,* traducere de J. Godefroi, Har- per & Brothers, New York, 1939. (n.a.)

prevalentă în democraţia noastră. înainte de a începe descrierea acestor două modalităţi sociale de evadare, trebuie să-l rog pe cititor să mă însoţească

în analiza complexităţii mecanismelor psihologice de evadare. Am avut deja de-a face în capitolele precedente cu unele dintre aceste mecanisme; dar pentru a înţelege pe deplin semnificaţia psihologică a fascismului şi automatizarea omului în democraţia modernă, este necesar să înţelegem fenomenele psihologice nu numai într-un mod general, ci în toate amănuntele şi concreteţea desfăşurării lor. Acest lucru poate părea ca fiind un ocol; dar în realitate este o parte necesară a întregii noastre discuţii. Aşa cum nu se pot înţelege cu adevărat problemele psihologice în afara fundalului lor social şi cultural, tot astfel nici fenomenele sociale nu se pot înţelege fără cunoaşterea mecanismelor psihologice subiacente. Capitolul următor încearcă să analizeze aceste mecanisme, să dezvăluie ce se petrece în individ şi să arate cum, în efortul nostru de a scăpa de singurătate şi neputinţă, suntem gata să ne descotorosim de eul individual fie prin subordonarea faţă de noi forme de autoritate, fie printr-o conformare compulsivă la

Capitolul 5

MECANISMELE EVADĂRII

Am adus analiza noastră până în ziua de azi şi vom continua cu discutarea semnificaţiei psihologice a fascismului şi sensul libertăţii în sistemele autoritare şi în democraţia noastră. Totuşi, deoarece validitatea întregii noastre argumentări depinde de validitatea premiselor psihologice, pare oportun să întrerupem tendinţa generală a gândirii şi să dedicăm un capitol discutării mai detaliate şi mai concrete a acelor mecanisme psihologice la care ne-am referit deja şi pe care avem de gând să le analizăm în continuare. Aceste premise necesită o analiză detaliată deoarece se bazează pe concepte care au legătură cu forţele inconştiente şi cu căile prin care acestea îşi găsesc expresia în raţionalizări şi trăsături de caracter, concepte care multora dintre cititori li se vor părea, dacă nu ca fiind străine, cel puţin ca îndreptăţind elaborarea.

în acest capitol mă refer în special la psihologia individului şi la observaţiile care au fost făcute în studiile amănunţite asupra indivizilor prin procedura psihanalitică. Deşi psihanaliza nu este la înălţimea idealului care, timp de mulţi ani, a fost idealul psihologiei academice, adică aproximarea metodelor experimentale ale ştiinţelor naturii, ea este, cu toate acestea, o metodă în întregime empirică, bazată pe observarea minuţioasă a gândurilor, viselor şi fantasmelor necenzurate ale individului. Numai o psihologie care utilizează conceptul de forţe inconştiente poate pătrunde raţionalizările absconse cu care suntem confruntaţi în analizarea unui individ sau a unei culturi. Un mare număr de probleme aparent insolubile dispar dintr-o dată dacă ne hotărâm să renunţăm la ideea că mobilurile de care oamenii se cred motivaţi sunt neapărat acelea care îi determină în realitate să acţioneze, să simtă şi să gândească în felul în care o fac.

Mulţi cititori se vor întreba dacă concluziile trase prin observarea indivizilor pot fi aplicate la înţelegerea psihologică a grupurilor. Răspunsul nostru la această întrebare este o afirmaţie energică. Orice grup este alcătuit din indivizi şi din nimic mai mult, iar mecanismele psihologice pe care le găsim acţionând într-un grup pot fi deci numai mecanismele care acţionează în indivizi. în studierea psihologiei individuale ca bază pentru înţelegerea psihologiei sociale, ceea ce facem ar putea fi comparat cu studierea unui obiect la microscop. Aceasta ne dă posibilitatea de a descoperi tocmai detaliile mecanismelor psihologice pe care le găsim acţionând la scară mare în procesul social. Dacă analiza noastră asupra fenomenelor socio-psihologice nu se bazează pe studiul amănunţit al comportamentului individual, atunci ea îşi pierde caracterul empiric şi, prin urmare, validitatea.

Dar chiar admiţând că studiul comportamentului individual are o asemenea însemnătate, s-ar putea ridica întrebarea dacă studiul indivizilor care sunt etichetaţi în mod obişnuit ca nevrotici poate fi de vreun folos în privinţa problemelor psihologiei sociale. Din nou, considerăm că la această întrebare trebuie să se răspundă afirmativ. Fenomenele pe care le observăm la persoana nevrotică nu sunt, în principiu, diferite de cele pe care le găsim la omul normal. Sunt doar mai accentuate, mai clar conturate şi adesea mai accesibile conştientizării de către nevrotic decât sunt în cazul individului normal, care nu-şi dă seama că există vreo problemă care îndreptăţeşte analiza.

Pentru a clarifica mai bine aceasta, se pare că este necesară o scurtă discuţie asupra termenilor „nevrotic” şi „normal” sau „sănătos”.

Termenul „normal” sau „sănătos” poate fi definit în două moduri. în primul rând, din punctul de vedere al unei societăţi funcţionale, o persoană poate fi numită normală sau sănătoasă dacă este capabilă să-şi îndeplinească rolul social pe care l-a primit în această societate dată. Mai concret, aceasta înseamnă că este capabilă să muncească în felul în care i se cere de către această societate şi, mai mult, că este capabilă să

participe la reproducerea societăţii, că poate adică întemeia o familie. în al doilea rând, din punctul de vedere al individului, considerăm sănătatea sau normalitatea ca cele mai favorabile condiţii ale dezvoltării şi fericirii individului.

Dacă structura unei societăţi date ar fi în aşa fel încât să ofere condiţiile optime pentru fericirea individuală, cele două puncte de vedere ar coincide. Oricum, nu acesta este cazul celor mai multe dintre societăţile pe care le cunosc, inclusiv a noastră. Deşi ele diferă prin gradul în care promovează scopurile dezvoltării individului, există o discrepanţă între scopurile funcţionării line a societăţii şi cele ale deplinei dezvoltări a individului. Acest fapt face absolut necesară diferenţierea clară între cele două concepte de sănătate. Unul este guvernat de necesităţi sociale, celălalt de valori şi norme privitoare la ţelul existenţei individuale.

Din păcate, această diferenţiere este adesea neglijată. Cei mai mulţi psihiatri iau drept bună structura propriei lor societăţi într-atât de mult încât, pentru ei, cel care nu este bine adaptat primeşte stigmatul de a fi mai puţin valoros. Pe de altă parte, cel mai bine adaptat se presupune că este cu atât mai valoros din punctul de vedere al unei scale a valorilor umane. Dacă facem distincţie între cele două concepte, „normal" şi „nevrotic", ajungem la următoarea concluzie: cel normal din punctul de vedere al bunei adaptări este adesea mai puţin sănătos decât cel nevrotic din punctul de vedere al valorilor umane. Adesea, el este bine adaptat doar cu preţul renunţării la propriul eu, pentru a deveni mai mult sau mai puţin persoana care crede el că ar trebui să fie. Toată spontaneitatea şi individualitatea autentică e posibil să se fi pierdut. Pe de altă parte, nevroticul poate fi caracterizat ca cineva care n-a fost dispus să cedeze complet în lupta pentru propriul eu. Fără îndoială, încercarea de a-şi salva eul său individual n-a avut succes şi, în loc să şi-l exprime într-un mod productiv, şi-a căutat salvarea prin intermediul simptomelor nevrotice şi prin refugierea într-o viaţă fantasmatică. Totuşi, din punctul de vedere al valorilor umane, el este mai puţin mutilat decât acel gen de persoană normală care şi-a pierdut

cu desăvârşire individualitatea. Se înţelege de la sine că există persoane care nu sunt nevrotice şi totuşi nu şi-au înăbuşit individualitatea în procesul de adaptare. Dar stigmatul aplicat persoanei nevrotice ni se pare nefondat şi ere- dem că este justificat doar dacă ne gândim la nevrotic în termeni de eficienţă socială. Cât despre o întreagă societate, termenul „nevrotic" nu poate fi aplicat în acest din urmă sens, deoarece o societate n-ar putea exista dacă membrii ei nu ar funcţiona din punct de vedere social. Totuşi, din punctul de vedere al valorilor umane, o societate ar putea fi numită nevrotică în sensul că membrii ei sunt paralizaţi în sporirea personalităţii lor. Deoarece termenul „nevrotic" este utilizat atât de des pentru a denota lipsa funcţionării sociale, am prefera să nu vorbim despre o societate ca fiind nevrotică, ci mai degrabă ca fiind nefavorabilă fericirii şi realizării de sine a omului.

Mecanismele pe care le vom analiza în acest capitol sunt mecanismele de evadare care iau naştere din insecuritatea individului izolat.

Odată rupte legăturile originare care ofereau siguranţă individului, o dată ce individul înfruntă lumea din afara sa ca o entitate complet separată, i se deschid două căi, deoarece trebuie să învingă starea insuportabilă de neputinţă şi singurătate. Pe una poate înainta către „libertatea pozitivă"; se poate lega în mod spontan de lume prin dragoste şi muncă, prin exprimarea autentică a capacităţilor sale emoţionale, senzoriale şi intelectuale; el poate deveni astfel din nou una cu omul, cu natura şi cu el însuşi, fără a renunţa la independenţa şi integritatea eului său individual. Cealaltă cale ce i se deschide este aceea a regresului, a renunţării la libertate şi a încercării de a-şi învinge singurătatea prin eliminarea prăpastie! care s-a ivit între eul său individual şi lume. Această a doua cale nu îl reuneşte niciodată cu lumea în felul în care era legat de ea înainte de a fi devenit un „individ", deoarece faptul separării sale este ireversibil; este o evadare dintr-o situaţie insuportabilă care ar face viaţa imposibilă, dacă ar fi prelungită. Aşadar, această cale de evadare are un caracter compulsiv, ca orice fugă de o panică ameninţătoare; de

asemenea, este caracterizată printr-o abandonare mai mult sau mai puţin totală a individualităţii şi integrităţii eului. Deci aceasta nu este o soluţie care să conducă la fericire şi libertate pozitivă; este, în principiu, o soluţie care poate fi întâlnită la toate fenomenele nevrotice. Ea diminuează o angoasă insuportabilă şi face viaţa posibilă prin evitarea panicii; totuşi ea nu rezolvă problema fundamentală şi este plătită printr-un fel de viaţă care deseori constă doar din activităţi automate sau compulsive.

Unele dintre aceste mecanisme de evadare au urmări sociale relativ neînsemnate; ele pot fi întâlnite într-un grad ceva mai ridicat doar la indivizii cu tulburări mentale şi emoţionale severe. în acest capitol voi analiza doar acele mecanisme care sunt semnificative din punct de vedere cultural şi a căror înţelegere este o premisă necesară pentru analiza psihologică a fenomenelor sociale de care ne vom ocupa în capitolele următoare: sistemul fascist, pe de o parte şi democraţia modernă, pe de alta.[LXXVI]

1. AUTORITARISMUL

Primul mecanism al fugii de libertate pe care am de gând să-l discut este tendinţa de renunţare la independenţa propriului eu individual şi de contopire a eului cu cineva sau ceva din afara lui, cu scopul de a căpăta forţa care-i lipseşte. Sau cu alte cuvinte, căutarea unor noi „legături secundare", ca substitut pentru legăturile originare care au fost pierdute.

Cele mai distincte forme ale acestui mecanism pot fi găsite

LXXVI Dintr-un punct de vedere diferit, K. Homey a ajuns, prin „tendinţele nevrotice" *(New Ways în Psychoanalysis)* la un concept care are anumite asemănări cu conceptul meu de „mecanisme de evadare". Principalele diferenţe dintre cele două concepte sunt următoarele: tendinţele nevrotice sunt forţe motrice la individul nevrotic, în timp ce mecanismele de evadare sunt forţe motrice la omul normal. în plus, la Homey accentul cade pe angoasă' în timp ce la mine cade pe izolarea individului, (n.a.)

în tendinţa de supunere şi dominare sau, cum am spune mai degrabă, în tendinţele masochiste şi sadice, aşa cum există ele în grade variabile la persoanele normale şi, respectiv, la cele nevrotice. Vom descrie mai întâi aceste tendinţe, iar apoi vom încerca să arătăm că ambele sunt o fugă de singurătatea insuportabilă.

Cele mai frecvente forme în care apar tendințele masochiste sunt sentimentele de inferioritate, de neputință, de insignifianță a individului. Analiza persoanelor obsedate de aceste sentimente arată că în timp ce ele se plâng, la nivel conștient, de aceste sentimente și vor să se debaraseze de ele, la nivel inconștient o anumită putere dinăuntru le face să se simtă inferioare sau insignifiante. Sentimentele lor sunt mai mult decât recunoașteri ale neajunsurilor și slăbiciunilor reale (deși sunt de obicei raționalizate ca și cum ar fi); aceste persoane manifestă o tendință de a se autominimaliza, de a se considera slabe și de a nu stăpâni lucrurile. în mod obișnuit acești oameni manifestă o dependență pronunțată față de puteri dinafara lor, față de alți oameni sau față de instituții sau natură. Au tendința de a nu se afirma, de a nu face ceea ce vor, ci de a se supune ordinelor reale sau imaginare ale acestor forțe exterioare. Deseori sunt total incapabili de a trăi sentimentul „eu vreau" sau „eu sunt". Viața în general este resimțită de ei ca ceva copleșitor de puternic, pe care nu-l pot stăpâni sau controla.

în cazurile extreme – și sunt multe – se poate întâlni alături de aceste tendințe de autominimalizare și de supunere față de forțe exterioare, o tendință de a-și face rău și de a-și provoca suferințe.

Această tendință poate lua diverse forme. Observăm că există oameni care se dedau la autoacuzări și autocritici pe care nici chiar cei mai răi dușmani nu le-ar aduce împotriva lor. Sunt alții, cum ar fi anumiți nevrotici compulsivi, care tind să se tortureze singuri cu ritualuri și gânduri compulsive. La un anumit tip de personalitate nevrotică observăm o tendință de a deveni bolnav fizic și de a aștepta, conștient sau inconștient, o boală ca și cum ar fi un dar divin. Adesea, ei atrag asupra lor accidente care n-ar fi avut loc dacă nu ar fi existat o tendință inconștientă de-a le atrage. Aceste tendințe îndreptate împotriva lor însișsi sunt adesea dezvăluite în forme mai puțin fățișe sau dramatice. De exemplu, există persoane care sunt incapabile să răspundă la întrebări, în cazul unei examinări, deși răspunsurile le sunt foarte bine cunoscute în timpul examinării și chiar după aceea. Sunt alții care spun lucruri care atrag dușmănia celor pe care îi iubesc sau de care sunt dependenți, deși, de fapt, ei simt prietenie față de aceștia și nu au avut intenția să spună acele lucruri. în cazul unor astfel de oameni, e aproape ca și cum ar asculta sfatul dat de un dușman de a se comporta astfel încât să își facă cât mai mult rău.

Tendințele masochiste sunt deseori resimțite ca fiind în mod clar patologice sau iraționale. Mai frecvent, ele sunt raționalizate. Dependența masochistă este înțeleasă ca dragoste sau fidelitate, sentimentele de inferioritate ca o expresie adecvată a unor neajunsuri reale, iar suferința ca fiind în întregime datorată unor împrejurări ce nu pot fi schimbate.

Pe lângă aceste tendințe masochiste, sunt întâlnite în mod obișnuit la același gen de caractere chiar opusul lor, anume tendințele sadice. Ele variază ca forță, sunt mai mult sau mai puțin conștiente, însă nu lipsesc niciodată. întâlnim trei tipuri de tendințe sadice, mai mult sau mai puțin legate între ele. Una este aceea de a-i face pe alții să depindă de tine și de a avea putere absolută și nelimitată asupra lor, astfel încât să-i faci simple instrumente, „lut în mâna olarului". Alta constă în impulsul nu numai de a-i stăpâni pe alții în această manieră absolută, ci și de a-i exploata, de a-i folosi, de a fura de la ei, de a-i sfârteca și, ca să spunem așa, de a incorpora tot ce este comestibil în ei. Această dorință se poate referi la lucruri materiale tot atât de bine ca și la cele imateriale, cum ar fi calitățile emoționale sau intelectuale pe care le poate oferi o persoană. Al treilea tip de tendință sadică este dorința de a-i face pe alții să sufere sau de a-i vedea suferind. Această suferință poate fi fizică, dar mai adesea ea este suferință mentală. Scopul ei este de a-i răni în mod efectiv, de a-i umili, de a-i stânjeni pe ceilalți sau de a-i vedea în situații stânjenitoare și umilitoare.

Tendințele sadice sunt de obicei, datorate unor motive clare, mai puțin conștiente și mai raționalizate decât tendințele masochiste, care sunt mai inofensive din punct de vedere social. Deseori, sunt în întregime ascunse prin formațiuni reacționate de bunătate sau grijă excesivă față de alții. Unele dintre cele mai frecvente raționalizări sunt următoarele: „Te conduc eu

pentru că ştiu ce este cel mai bine pentru tine şi pentru propriul tău interes ar trebui să mă urmezi fără să opui rezistenţă." Sau: „Sunt atât de minunat şi de unic, încât am dreptul să cer

ca alţi oameni să devină dependenţi de mine.” Altă raţionalizare care ascunde deseori tendinţele de exploatare este: „Am făcut atât de mult pentru tine, încât acum sunt îndreptăţit să iau de la tine ceea ce vreau.” Un tip mai agresiv de impulsuri sadice îşi găseşte raţionalizarea cea mai frecventă în două forme: Zm fost rănit de alţii, iar dorinţa mea de a-i răni nu este nimic altceva decât o revanşă” sau „Lovind eu primul, mă apăr pe mine sau pe prietenii mei împotriva pericolului de a fi loviţi.”

Există în relaţia dintre persoana sadică şi obiectul sadismului ei un factor care este neglijat adesea şi care prin aceasta merită să fie subliniat în mod special aici: dependenţa de obiectul sadismului.

în timp ce dependenţa persoanei masochiste este evidentă, aşteptarea noastră cu privire la persoana sadică este inversă: aceasta pare atât de puternică şi dominatoare, iar obiectul sadismului său atât de slab şi de supus, încât este greu să gândeşti că cel puternic poate fi dependent de cel asupra căruia îşi exercită dominaţia. Şi totuşi, o analiză atentă arată că aşa stau lucrurile. Sadicul are nevoie de persoana pe care o stăpâneşte, are foarte mare nevoie, deoarece propriul său sentiment de putere îşi are rădăcinile în faptul că este stăpânul cuiva. Această dependenţă poate fi în întregime inconştientă. Astfel, de exemplu, un bărbat îşi poate trata soţia într-un mod foarte sadic şi îi poate spune în repetate rânduri că poate pleca de acasă oricând şi că ar fi foarte bucuros dacă ar face-o. Deseori, ea va fi aşa de zdrobită, încât nu va avea curajul să încerce să plece şi, datorită acestui lucru, ambii vor continua să creadă că ceea ce spune el este adevărat. Dar dacă adună în ea destul curaj pentru a-i spune că-l va părăsi, se poate întâmpla ceva total neaşteptat pentru amândoi: el va deveni disperat, distrus şi o va implora să nu-l părăsească; îi va spune că nu poate trăi fără ea, îi va declara cât de mult o iubeşte etc. De obicei, fiindu-i teamă să se afirme în vreun fel, ea va fi înclinată să-l creadă, să-şi schimbe hotărârea şi să rămână. în acest moment jocul începe din nou. El îşi reia vechiul comportament, ea consideră că-i este din ce în ce mai dificil să rămână cu el, izbucneşte iarăşi, el din nou este distrus, ea rămâne şi aşa mai

departe, de multe ori.

Există mii şi mii de căsnicii şi de alte relaţii personale în care acest ciclu se repetă iarăşi şi iarăşi, iar cercul magic nu este niciodată rupt. A minţit el oare când i-a spus că o iubeşte atât de mult încât nu ar putea trăi fără ea? în ceea ce priveşte dragostea, totul depinde de ce se înţelege prin ea. în ceea ce priveşte afirmaţia lui că nu ar putea trăi fără ea, aceasta este – bineînţeles, fără s-o luăm ad litteram – perfect adevărată. El nu poate trăi fără ea – sau, cel puţin, fără altcineva pe care să-l simtă ca fiind un instrument neajutorat în mâinile lui. în timp ce într-un astfel de caz sentimentele de dragoste apar doar atunci când relaţia ameninţă să se dezintegreze, în alte cazuri persoana sadică „iubeşte" în mod absolut evident pe aceia asupra cărora simte că are putere. Fie că este vorba de soţia lui, de copil, de un asistent, de un chelner sau doar de un cerşetor de pe stradă, există un sentiment de „dragoste" şi chiar de gratitudine faţă de aceste obiecte ale dominaţiei sale. El poate gândi că doreşte să le domine vieţile deoarece îi iubeşte prea mult. De fapt, el îi „iubeşte" fiindcă îi domină. îi cumpără cu lucruri materiale, cu laude, cu asigurări de iubire, cu manifestarea isteţimii şi a strălucirii sau arătându-le grija lui. Le poate oferi totul – totul cu excepţia unui singur lucru: dreptul de a fi liberi şi independenţi. Această atitudine este adesea întâlnită, în special în relaţia dintre părinţi şi copii. Aici, atitudinea de dominare – şi de posesiune – este deseori ascunsă de ceea ce pare a fi grija „naturală" sau sentimentul de ocrotire a unui copil. Copilul este aşezat într-o colivie de aur, poate avea orice, cu condiţia să nu dorească să părăsească colivia. Rezultatul este deseori o profundă teamă de dragoste manifestată de copil atunci când va creşte, deoarece pentru el „dragostea" implică a fi prins şi împiedicat în aspiraţia sa către libertate.

Pentru mulţi observatori, sadismul a părut mai puţin enigmatic decât masochismul. Faptul că cineva ar dori să-i răneas-că pe alţii sau să-i domine părea, dacă nu neapărat un lucru „bun", totuşi cu desăvârşire natural. Hobbes afirma ca o înclinaţie *generală a* întregii omeniri existenţa unei dorinţe perpetue şi *fără odihnă de a avea tot mai multă putere, dorinţă*

care încetează doar o dată cu moartea.[LXXVII] **Pentru el, dorinţa de pute-**

LXXVII Hobbes, *Leviathan,* London, 1651, p. 47. (n.a.)

re nu are un aspect diabolic, ci este un rezultat perfect raţional al dorinţei omului de a avea plăcere şi siguranţă. De la Hobbes la Hitler, care explică dorinţa de dominare ca rezultatul logic al luptei condiţionate biologic pentru supravieţuire a celor mai bine adaptaţi, setea de putere a fost explicată ca parte a naturii umane care nu necesită nici o explicaţie dincolo de ceea ce este evident. în schimb, tendinţele masochiste, tendinţe orientate împotriva propriului eu, par să fie o enigmă. Cum se poate înţelege faptul că oamenii nu numai că vor să se minimalizeze, să-şi descopere slăbiciunile şi să se rănească pe ei înşişi, dar chiar le place să facă asta? Nu contrazice fenomenul masochismului întreaga noastră imagine asupra sufletului uman ca fiind orientat către plăcere şi autoconservare? Cum se poate explica faptul că unii oameni sunt atraşi şi au tendinţa de a atrage asupra lor ceea ce noi toţi părem că facem totul ca să evităm: durerea şi suferinţa?

Există totuşi un fenomen care dovedeşte că suferinţa şi slăbiciunea pot fi scopul străduinţei umane: perversiunea masochistă. Astfel descoperim că oamenii doresc în mod perfect conştient să sufere într-un fel sau altul, iar asta le face plăcere, în cazul perversiunii masochiste, o persoană se excită sexual atunci când simte durerea provocată de o altă persoană. Dar aceasta nu este singura formă de perversiune masochistă. în mod frecvent, nu suferinţa efectivă este căutată, ci emoţia şi satisfacţia stârnite de faptul de a fi legat fizic, de a fi neajutorat şi slab. Deseori, tot ceea ce este căutat în perversiunea masochistă este faptul de a fi făcut slab din punct de vedere „moral", prin a fi tratat sau prin a ţi se vorbi ca unui copil mic sau prin a fi dojenit şi umilit în diferite moduri. în cazul perversiunii sadice, observăm că satisfacţia derivă din procedee analoge, adică din rănirea fizică a altor persoane, din legarea lor cu frânghii sau lanţuri sau din umilirea lor prin fapte sau vorbe.

Perversiunea masochistă, cu plăcerea ei conştientă şi intenţionată pentru durere sau umilinţă, a atras atenţia psihologilor şi scriitorilor mai devreme decât caracterul masochist (sau masochismul moral). Totuşi, s-a recunoscut din ce în ce mai mult cât de strâns înrudite sunt tendinţele masochiste ale tipului pe care l-am descris mai întâi cu perversiunea sexuală şi că ambele tipuri de masochism sunt în esenţă unul şi acelaşi fenomen.

Anumiţi psihologi au afirmat că, deoarece există oameni care vor să fie supuşi şi să sufere, trebuie să existe un „instinct" care are chiar acest scop. Unii sociologi, cum ar fi Vierkand, au ajuns la aceeaşi concluzie. Primul care a încercat o explicaţie teoretică mai profundă a fost Freud. El a crezut iniţial că sa- domasochismul este, în esenţă, un fenomen sexual. Observând practicile sado-masochiste la copiii mici, el a presupus că sadomasochismul este o „pulsiune parţială" care apare regulat în dezvoltarea instinctului sexual. El credea că tendinţele sadomasochiste ale adulţilor sunt datorate unei fixaţii a dezvoltării psiho-sexuale a unei persoane la un nivel timpuriu sau unei regresii ulterioare la acest nivel. Mai târziu, Freud a devenit din ce în ce mai conştient de importanţa acelor fenomene pe care el le-a numit masochism moral, o tendinţă de a suferi nu fizic, ci mental. El a subliniat, de asemenea, faptul că tendinţele masochiste şi sadice se află întotdeauna împreună, în ciuda aparentei lor contradicţii. Totuşi el şi-a modificat explicaţia teoretică dată fenomenelor masochiste. Presupunând existenţa unei tendinţe date biologic de a distruge, tendinţă care poate fi orientată fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane, Freud a sugerat că masochismul este, în esenţă, produsul aşanumitului instinct al morţii [death-instinct], în plus, el a sugerat că acest instinct al morţii, pe care nu îl putem observa în mod direct, se amalgamează cu instinctul sexual şi în acest amalgam apare ca masochism dacă este îndreptat împotriva propriei persoane şi ca sadism dacă este îndreptat împotriva altora. El a presupus că tocmai acest amestec cu instinctul sexual protejează omul împotriva efectului periculos pe care l-ar avea instinctul morţii în stare pură. Pe scurt, după Freud, omul nu poate alege decât fie să se autodistrugă, fie să-i distrugă pe alţii, dacă nu reuşeşte să îmbine distructivitatea cu sexul. Această teorie este fundamental diferită de ipoteza iniţială a lui Freud cu privire la sado-masochism. Acolo, sado-masochismul era, în esenţă, un fenomen sexual, iar în teoria mai nouă este,

în esenţă, un fenomen non-sexual, factorul sexual din el fiind datorat doar amalgamării instinctului morţii cu instinctul sexual.

Deşi mulţi ani Freud nu a dat prea mare atenţie fenomenului agresivităţii non-sexuale, Alfred Adler a pus în centrul sistemului său tendinţele la care ne referim aici. Dar el le tratează nu ca sado-masochism, ci ca „sentimente de inferioritate" şi „dorinţă de putere". Adler vede doar partea raţională a acestor fenomene. în timp ce noi vorbim de o tendinţă iraţională de a te minimaliza şi a te considera neînsemnat, el crede că sentimentele de inferioritate sunt o reacţie adecvată la inferiorităţi reale, cum ar fi inferiorităţile organice sau neajutorarea generală a unui copil. Şi în timp ce noi considerăm dorinţa de putere ca o expresie a unui impuls iraţional de a-i domina pe alţii, Adler o priveşte în întregime din perspectivă raţională şi vorbeşte despre dorinţa de putere ca despre o reacţie adecvată care are funcţia de a proteja o persoană împotriva pericolelor care izvorăsc din insecuritate şi inferioritate. Aici, ca peste tot, Adler nu poate privi dincolo de determinările finaliste şi raţionale ale comportamentului uman; şi, deşi el a avut o contribuţie valoroasă la înţelegerea complexităţii motivaţiei, el rămâne întotdeauna la suprafaţă şi nu descinde niciodată în abisul impulsurilor iraţionale, aşa cum a făcut Freud.

în literatura psihanalitică, un punct de vedere diferit de cel al lui Freud a fost prezentat de Wilhelm Reich[LXXVIII], Karen Horney[LXXIX] şi de mine[LXXX LXXXI LXXXII].

Deşi consideraţiile lui Reich se bazează pe ideea iniţială a teoriei lui Freud despre libido, el evidenţiază că persoana masochistă caută, în cele din urmă, plăcerea şi că durerea este un produs derivat, nu un scop în sine. Homey a fost prima care a recunoscut rolul fundamental al tendinţelor masochiste la personalitatea nevrotică, prima care a oferit o descriere completă şi amănunţită a trăsăturilor de caracter masochiste şi le-a explicat teoretic ca rezultat al întregii structuri de caracter. în scrierile ei, precum şi în ale mele, în loc ca trăsăturile de caracter masochiste să fie considerate ca avându-şi sursa în perversiunea sexuală, ultima este înţeleasă ca fiind expresia sexuală a tendinţelor psihice legate de un anumit tip de structură de caracter.

Am ajuns acum la principala întrebare: care este rădăcina comună a perversiunii masochiste şi, respectiv, a trăsăturilor de caracter masochiste? Mai mult, care este rădăcina comună a pornirilor masochiste şi a celor sadice?

Direcţia în care se află răspunsul a fost deja sugerată la începutul acestui capitol. Atât tendinţele masochiste, cât şi cele sadice caută să ajute individul să scape de sentimentul insuportabil al singurătăţii şi neputinţei. Observaţiile psihanalitice şi alte observaţii empirice asupra persoanelor masochiste oferă o demonstraţie deplină (pe care nu o pot menţiona aici fără a depăşi cadrul acestei cărţi) a faptului că acestea sunt terorizate de sentimentul singurătăţii şi al insignifianţei. în mod frecvent acest sentiment nu este conştient; deseori este ascuns de sentimente compensatoare de eminenţă şi perfecţiune. Totuşi, dacă cineva pătrunde destul de adânc în dinamica inconştientă a unei astfel de persoane, găseşte negreşit aceste sentimente. Individul se consideră „liber" în sens negativ, adică singur cu eul său, înfruntând o lume străină şi ostilă. în această situaţie, pentru a cita o descriere grăitoare a lui Dostoievski, din *Fraţii Karamazov,* el nu are *altă grijă mai chinuitoare decât aceea de a găsi cui să-i încredinţeze mai degrabă harul libertăţii cu care această nefericită făptură se naşte pe lume.*[8] Individul înspăimântat caută pe cineva sau ceva de care să-şi lege eul; nu mai poate suporta să fie propriul său eu individual şi încearcă frenetic să se descotorosească de el şi să se simtă iarăşi în siguranţă, prin eliminarea acestei poveri: eul.

Masochismul este o cale către această ţintă. Formele diferite sub care apar tendinţele masochiste au un singur scop: de a se descotorosi de eul individual, de a se pierde pe sine; cu alte cuvinte, de a scăpa de povara libertăţii. Acest scop este evident

---

LXXVIII *Charakteranalyse, Wien,* 1933. (n.a.)

LXXIX *The Neurotic Personality of Our Time,* KeganPaul, London, 1936. (n.a.)

LXXX *Psychologie der Autorität în Autorität und Familie,* ed. Max. Horkhei- mer, Alean, Paris, 1936. (n.a.)

LXXXI F.M. Dostoievski, *Fraţii Karamazov,* trad. rom. O. Constantinescu,

LXXXIII. Dumbravă, Cartea Românească, Bucureşti, 1986, p. 454. (n.t.)

în acele tendințe masochiste în care individul caută să se subordoneze unei persoane sau unei puteri pe care o simte ca fiind copleșitor de puternică. (în treacăt fie spus, credința în forța

superioară a unei alte persoane trebuie întotdeauna înţeleasă în termeni relativi. Ea se poate baza fie pe forţa reală a celeilalte persoane, fie pe credinţa în totala insignifianţă şi lipsă de putere a propriei persoane. în ultimul caz, un şoarece sau o frunză pot căpăta trăsături ameninţătoare.) în alte forme ale tendinţelor masochiste obiectivul esenţial este acelaşi. în cazul sentimentului masochist de neînsemnătate observam o tendinţă care serveşte la sporirea sentimentului iniţial de insignifianţă. Cum trebuie înţeles acest lucru? Putem presupune că, sporin- du-şi teama, acea persoană încearcă să o lecuiască? într-adevăr, asta face persoana masochistă. Atâta timp cât se duce o luptă între dorinţa mea de a fi independent şi puternic şi sentimentul meu de insignifianţă sau neputinţă sunt prins într-un conflict chinuitor. Dacă izbutesc reducerea eului meu la nimic, dacă pot învinge conştiinţa izolării mele ca individ, aş putea scăpa de acest conflict. A te simţi extrem de mic şi neajutorat este una dintre căile către acest ţel; a fi copleşit de durere şi a agoniza este o altă cale; iar a fi învins de efectele beţiei este alta. Fantasma sinuciderii este ultima speranţă, dacă toate celelalte mijloace nu au reuşit să te scape de povara singurătăţii.

în anumite condiţii, aceste tendinţe masochiste sunt oarecum încununate de succes. Dacă individul găseşte modele culturale care satisfac aceste tendinţe masochiste (cum ar fi supunerea faţă de „conducător" în ideologia fascistă), acesta capătă o oarecare siguranţă, ştiindu-se unit cu milioane de alţi oameni care împărtăşesc aceste sentimente. Totuşi, chiar şi în aceste cazuri, „soluţia" masochistă nu este o soluţie mai bună decât manifestările nevrotice: individul reuşeşte să elimine suferinţa evidentă, dar nu şi conflictul subiacent şi nefericirea mută. Când tendinţa masochistă nu găseşte un model cultural sau când aceasta depăşeşte cantitativ media masochismului din grupul social din care face parte individul, soluţia masochistă nu rezolvă nimic, nici chiar în termeni relativi. Ea izvorăşte dintr-o situaţie insuportabilă, tinde s-o învingă şi lasă individul pradă unei noi suferinţe. Dacă comportamentul uman ar fi întotdeauna raţional şi adecvat, masochismul ar fi tot atât

de inexplicabil ca şi manifestările nevrotice în general. Iată totuşi ce ne-a învăţat studiul tulburărilor emoţionale şi mentale: corn- portamentul uman poate fi motivat de tendinţe cauzate de angoasă sau de o altă stare de spirit insuportabilă; ele caută să învingă această stare emoţională şi totuşi nu fac decât să îi ascundă cele mai vizibile manifestări sau nici măcar pe acestea. Manifestările nevrotice se aseamănă cu comportamentul iraţional într-o situaţie de panică. Astfel, un om ameninţat de foc stă la fereastra camerei lui şi strigă după ajutor, uitând cu desăvârşire că nimeni nu-l poate auzi şi că ar putea totuşi scăpa pe scările care vor fi şi ele în flăcări în câteva minute. Strigă deoarece vrea să fie salvat, iar pentru moment comportamentul acesta pare să fie un pas înainte pe calea salvării – şi totuşi el va duce la o catastrofă totală. în acelaşi fel, tendinţele masochiste sunt cauzate de dorinţa de a se descotorosi de eul individual, cu toate neajunsurile, conflictele, riscurile şi îndoielile lui şi de singurătatea sa insuportabilă, dar ele nu reuşesc decât să înlăture cea mai vizibilă durere sau conduc chiar la o suferinţă mai mare, ¡raţionalitatea masochismului, ca şi a tuturor celorlalte manifestări nevrotice, constă în inutilitatea finală a mijloacelor adoptate pentru soluţionarea unei situaţii emoţionale de nesuportat.

Aceste consideraţii se referă la o deosebire importantă între activitatea nevrotică şi cea raţională. în cazul celei din urmă, rezultatul corespunde motivaţiei unei activităţi – se acţionează cu scopul de a se obţine un anumit rezultat. în cazul tendinţelor nevrotice, se acţionează dintr-o constrângere care are în mod esenţial un caracter negativ: de a scăpa de o situaţie insuportabilă. Strădaniile se îndreaptă într-o direcţie care numai în mod fictiv este o soluţie. De fapt, rezultatul este contrar celui pe care persoana vrea să-l obţină; constrângerea de a scăpa de un sentiment insuportabil a fost atât de puternică, încât persoana a fost incapabilă să aleagă o direcţie de acţiune care ar fi putut fi o soluţie în vreun alt sens decât într-unul fictiv.

Implicaţia acestui fapt pentru masochism este că individul e

stăpânit de un sentiment insuportabil de singurătate şi insignifianţă. Atunci el încearcă să-l învingă prin descotorosirea de eul său (ca entitate psihologică, nu fiziologică); modalitatea prin care realizează aceasta este de a se autominimaliza, de a suferi, de a deveni total insignifiant. Dar nu durere şi suferinţă este ceea ce vrea; durerea şi suferinţa sunt preţul pe care îl plăteşte pentru un scop pe care încearcă să îl obţină în mod compulsiv. Preţul este mare. El trebuie să plătească din ce în ce mai mult şi, ca un peon, nu face decât să intre în datorii şi mai mari fără a obţine vreodată lucrurile pentru care a plătit: pace interioară şi linişte.

Am vorbit despre perversiunea masochistă deoarece ea dovedeşte, mai presus de orice îndoială, că suferinţa poate fi căutată. Totuşi, în cazul perversiunii masochiste, ca şi în cazul masochismului moral, suferinţa nu este scopul real; în ambele cazuri ea reprezintă mijlocul în vederea unui scop: uitarea de sine. Diferenţa dintre trăsăturile de caracter masochiste şi perversiune constă în esenţă în următoarele: în cazul perversiunii, tendinţa de a renunţa la propriul eu este exprimată prin intermediul corpului şi este legată de senzaţiile sexuale. în timp ce în cazul masochismului moral, tendinţele masochiste acaparează întreaga persoană şi tind să distrugă toate scopurile pe care eul [ego] încearcă în mod conştient să le realizeze, în cazul perversiunii, tendinţele masochiste sunt mai mult sau mai puţin restrânse la domeniul fizic; în plus, prin amalgamarea lor cu sexul, ele participă la reducerea tensiunii existente în sfera sexuală şi astfel îşi găsesc o oarecare destindere directă.

Anihilarea eului individual şi încercarea de a învinge prin aceasta sentimentul insuportabil al neputinţei sunt doar o latură a tendinţelor masochiste. Cealaltă latură este încercarea de a deveni o parte a unui întreg mai mare şi mai puternic din afara propriei persoane, de a se confunda cu el şi de a participa la el. Această putere poate fi o persoană, o instituţie, Dumnezeu, naţiunea, conştiinţa sau o constrângere psihică. Prin faptul că devine parte a unei puteri care este simţită ca nezdruncinabi- lă, eternă şi fascinantă, acea persoană participă

la forţa şi gloria ei. îşi abandonează propriul eu şi renunţă la toată forţa şi mândria legate de el, îşi pierde integritatea ca individ şi renunţă la libertate; dar câştigă o nouă siguranţă şi o nouă mândrie prin participare la puterea în care se cufundă. De asemenea, obţine protecţie împotriva torturii îndoielii. Persoana masochistă, fie că stăpânul ei este o autoritate exterioară, fie că şi-a interiorizat stăpânul, acesta fiind propria-i conştiinţă sau o compulsie psihică, este scutită de a lua decizii, de responsabilitatea finală pentru soarta eului său şi prin aceasta este scutită de îndoiala referitoare la ce decizie să ia. Este scutită, de asemenea, de îndoiala asupra sensului vieţii sale sau asupra identităţii sale. Aceste întrebări capătă răspunsuri date de relaţia cu puterea de care s-a ataşat. Sensul vieţii sale şi identitatea eului său sunt determinate de întregul mai mare în care eul s-a cufundat.

Legăturile masochiste sunt fundamental diferite de legăturile originare. Cele din urmă sunt cele care există înainte ca procesul de individuaţie să se fi încheiat. Individul este încă parte a lumii „sale" naturale şi sociale, încă nu s-a desprins complet de mediul său înconjurător. Legăturile originare îi oferă o veritabilă siguranţă şi cunoaşterea apartenenţei sale. Legăturile masochiste înseamnă evadare. Eul individual a apărut, dar este incapabil să-şi realizeze libertatea; este copleşit de angoasă, de îndoială şi de un sentiment de neputinţă. Eul încearcă să găsească siguranţă în „legăturile secundare", cum am putea numi legăturile masochiste, dar această încercare nu poate avea niciodată succes. Emergenţa eului individual este ireversibilă; în mod conştient, individul se poate simţi în siguranţă şi ca şi cum ar avea un „loc al lui", dar, în esenţă, rămâne un atom neputincios care suferă datorită subjugării [submergence] eului său. El şi puterea de care se agaţă nu devin niciodată una, rămâne între ei un antagonism fundamental şi împreună cu acesta un impuls, chiar dacă deloc conştient, de a învinge dependenţa masochistă şi de a deveni liber.

Care este esenţa pulsiunilor sadice? Şi în acest caz, dorinţa de a provoca durere altora nu reprezintă esenţa lor. Toate for-

mele diferite de sadism pe care le putem observa revin la un impuls esenţial, şi anume de a avea putere totală asupra altei persoane, de a o transforma într-un obiect neajutorat al voinţei noastre, de a deveni stăpânul absolut al ei, de a deveni Dumnezeul ei, de a face cu ea ce ne place. Umilirea, înrobirea ei sunt mijloace pentru atingerea acestui scop, iar cel mai radical scop este de a o face să sufere, deoarece nu există putere mai mare asupra altei persoane decât aceea de a-i provoca durere, de a o forţa să treacă prin suferinţă fără a fi capabilă să se apere. Plăcerea dominării totale a altei persoane (sau a altor obiecte însufleţite) este tocmai esenţa pulsiunii sadice.[LXXXIII]

Se pare că această tendinţă de a deveni stăpânul absolut asupra altei persoane este opusul tendinţei masochiste şi este de neînţeles ca aceste două tendinţe să fie atât de strâns împletite, în privinţa consecinţelor ei practice, nu este nici o îndoială că dorinţa de a fi dependent sau de a suferi este opusul dorinţei de a domina şi de a-i face pe alţii să sufere. Totuşi, din punct de vedere psihologic, ambele tendinţe sunt rezultate ale unei singure nevoi fundamentale, izvorând din incapacitatea de a suporta izolarea şi slăbiciunea propriului eu. Propun să numim ţelul care se află atât la baza sadismului

---

LXXXIII5. Marchizul de Sade a îmbrăţişat în acest pasaj din *Juliette II* punctul de vedere după care însuşirea de a domina este esenţa sadismului (citat din *Marquis de Sade* de G.Gorer, Liveright Publishing Corporation, New York, 1934): „Nu doreşti să-l faci pe partenerul tău să simtă plăcere, ci vrei să *produci impresie; impresia de durere este mai puternică decât cea de plăcere ... ne dăm seama de aceasta; ne folosim de ea şi suntem satisfăcuţi.”* Gorer, în analiza pe care o face asupra operei lui de Sade, defineşte sadismul ca *„plăcerea simţită prin modificările produse de către observator asupra lumii exterioare”.* Această definiţie se apropie mai mult de propria mea opinie cu privire la sadism decât definiţia altor psihologi. Cred totuşi că Gorer greşeşte în identificarea sadismului cu plăcerea de a stăpâni sau de a produce, ¿tapânirea sadică este caracterizată prin faptul că tinde să transforme obiectul într-un instrument fără voinţă în mâinile sadicului, în timp ce plăcerea non-sadică de a-i influenţa pe alţii respectă integritatea celeilalte persoane şi se bazează pe un sentiment de egalitate. în definiţia lui Gorer, sadismul îşi pierde însuşirea sa specifică şi devine identic cu orice fel de productivitate, (n.a.)

cât şi a masochismului, simbioză. Simbioza, în acest sens psihologic, înseamnă uniunea unui eu individual cu un alt eu (sau cu orice altă putere exterioară propriului eu) în asemenea mod încât fiecare să-şi piardă integritatea propriului eu şi fiecare să devină complet dependent de celălalt. Sadicul are nevoie de obiectul său tot atât de mult ca şi masochistul. Doar că în loc să îşi caute securitatea lăsându-se devorat, el şi-o câştigă prin devorarea altcuiva. în ambele cazuri, integritatea eului individual este pierdută. într-un caz, mă dizolv într-o putere exterioară; mă pierd. în celălalt caz, mă sporesc pe mine însumi, făcându-l pe altul să fie parte din mine şi prin aceasta câştig forţa care-mi lipseşte ca eu independent. Incapacitatea de a rezista singurătăţii eului individual este întotdeauna cea care conduce la impulsul de a intra într-o relaţie simbiotică cu altcineva. Aşadar, este evident de ce tendinţele masochiste şi cele sadice sunt întotdeauna combinate unele cu altele. Deşi la prima vedere par opuse, ele îşi au rădăcinile, în esenţă, în aceeaşi nevoie fundamentală. Oamenii nu sunt sadici sau masochişti, ci există o oscilare constantă între partea activă şi cea pasivă a complexului simbiotic, astfel încât deseori este dificil să determini care parte a lui acţionează la un moment dat. în ambele cazuri, individualitatea şi libertatea sunt pierdute.

Când ne gândim la sadism, ne gândim de obicei la distructivitatea şi ostilitatea care este atât de evident legată de el. Fără îndoială, un grad mai mare sau mai mic de distructivitate se află întotdeauna legat de tendinţele sadice. Dar acest lucru este adevărat şi pentru masochism. Orice analiză a trăsăturilor masochiste arată această ostilitate. Principala diferenţă pare să fie că, în cazul sadismului, ostilitatea este, de regulă, mai conştientă şi exprimată direct prin acţiune, în timp ce în cazul masochismului, ostilitatea este de cele mai multe ori inconştientă şi îşi găseşte o exprimare indirectă. Voi încerca să arăt mai târziu că distructivitatea este rezultatul înăbuşirii expansivităţii senzoriale, emoţionale şi intelectuale a individului; este deci de aşteptat să fie un rezultat al aceloraşi condiţii care fac posibilă nevoia simbiotică. Ceea ce vreau să

subliniez aici este că sadismul nu este identic cu distructivitatea, deşi este într-o mare măsură combinat cu ea. Persoana distructivă vrea să distrugă obiectul, adică să îl suprime şi să se descotorosească de el. Sadicul vrea să îşi domine obiectul şi de aceea suferă o pierdere dacă acesta dispare.

Sadismul, aşa cum am utilizat cuvântul, poate fi, de asemenea, relativ despărţit de distructivitate şi combinat cu o atitudine prietenoasă faţă de obiectul său. Acest tip de sadism „drăgăstos" şi-a găsit expresia clasică în *Iluzii pierdute* a lui Balzac, o descriere care exprimă de asemenea natura deosebită a ceea ce noi înţelegem prin nevoia de simbioză. în acest pasaj, Balzac descrie relaţia dintre tânărul Lucien şi ocnaşul care se dă drept abate. Puţin după ce face cunoştinţă cu tânărul care tocmai încercase să se sinucidă, abatele spune:

***...Tânărul acesta nu mai are nici* o *legătură cu poetul care a răposat. Eu te-am pescuit, ţi-am redat viaţa, iar dumneata îmi aparţii mie precum creatura aparţine creatorului,* precum *Afritul din basme aparţine geniului care stăpâneşte..., precum trupul aparţine sufletului! ...Te voi sprijini cu toată forţa mea pe drumul spre putere, făgăduindu-ţi în acelaşi timp o viaţă de plăceri, de onoruri, de petreceri necurmate. N-o să duci niciodată lipsă de bani ...Te vei arăta în lume, vei fi cineva, în timp ce eu, pe brânci în mocirla de la temelie,* îţi *voi clădi strălucitorul palat al norocului. Mie-mi place puterea pentru putere! Voi fi întotdeauna fericit de plăcerile dumitale, care mie îmi sunt interzise. în sfârşit, eu voi fi dumneata!... Vreau să iubesc o creatură, s-o şlefuiesc, s-o plămădesc spre folosinţa mea spre a o iubi cum îşi iubeşte tatăl copilul. Mă voi plimba cu tine în cabrioleta ta..., mă voi bucura de succesele tale la femei. Voi spune: „Tânărul acesta frumos sunt eu. Pe marchizul de Rubempre l-am creat şi adus eu în lumea aristocratică; măreţia lui e opera mea, tace şi vorbeşte cum îi spun eu, pe mine mă consultă* în orice lucru".[LXXXIV]**

în mod frecvent, şi nu doar în limbajul curent, sado-maso-

LXXXIV H. de Balzac. Opere, voi. 6, E.S.P L.A., Bucureşti, 1959, p. 682,687-688. (n.t.)

chismul este confundat cu dragostea. Fenomenele masochiste, în special, sunt considerate ca expresii ale iubirii. O atitudine de completă negare de sine de dragul altei persoane şi renunţarea la propriile drepturi şi pretenţii în favoarea altei persoane au fost lăudate ca exemple de „mare iubire”. Se pare că nu există dovadă mai bună de „iubire” decât sacrificiul şi zelul renunţării de sine de dragul persoanei iubite. De fapt, în aceste cazuri, „iubirea” este, în esenţă, o tendinţă masochistă şi îşi are rădăcinile în nevoia simbiotică a persoanei implicate. Dacă înţelegem prin dragoste declaraţia pasionată şi raportarea activă la esenţa unei anumite persoane, dacă înţelegem prin ea uniunea cu o altă persoană pe baza independenţei şi integrităţii celor două persoane implicate, atunci masochismul şi dragostea sunt opuse. Iubirea se bazează pe egalitate şi libertate. Dacă se bazează pe subordonare şi pe pierderea a integrităţii unuia dintre parteneri, atunci ea este dependenţă masochistă, indiferent de cum este raţionalizată relaţia. De asemenea, sadismul apare frecvent sub masca iubirii. A stăpâni o altă persoană, dacă se poate pretinde că a o stăpâni este în interesul acelei persoane, apare frecvent ca o expresie a iubirii, dar factorul esenţial este plăcerea de a domina.

în acest moment, se va fi ivit o întrebare în mintea multor cititori: nu este sadismul, aşa cum l-am descris aici, identic cu setea de putere? Răspunsul la această întrebare este că, deşi formele mai distructive ale sadismului, în care scopul este de a răni şi de a tortura o altă persoană, nu sunt identice cu dorinţa de putere, aceasta este cea mai semnificativă expresie a sadismului. Problema a câştigat în semnificaţie în zilele noastre. De la Hobbes încoace, puterea a fost considerată mobilul fundamental al comportamentului uman; totuşi, în secolele care au urmat, a crescut importanţa factorilor juridici şi morali care au tins să ţină în frâu puterea. O dată cu ascensiunea fascismului, setea de putere şi convingerea legitimităţii ei au atins noi culmi. Milioane de oameni sunt impresionaţi de victoriile puterii şi iau aceasta drept semn al forţei. Fără îndoială, puterea asupra oamenilor este o expresie a forţei superioare în sens pur material. Dacă am putere asupra unei alte persoane astfel

încât să o pot ucide, sunt „mai tare” decât ea. Dar în sens psihologic, setea de putere nu îşi are rădăcinile în forţă, ci în slăbiciune. Este expresia incapacităţii eului individual de a sta singur şi de a trăi. Este încercarea disperată de a câştiga forţă secundară acolo unde forţa autentică lipseşte.

Cuvântul „putere” [power] are un dublu înţeles. Unul se referă la exercitarea puterii asupra cuiva, la capacitatea de a-l domina; celălalt înţeles se referă la posedarea puterii de a face ceva, de *a fi* capabil, de a fi potent. Al doilea înţeles nu are nimic de-a face cu dominaţia; el exprimă puterea în sensul de putinţă. Dacă vorbim despre neputinţă avem acest înţeles în minte; nu ne gândim la o persoană care nu este capabilă să-i domine pe alţii, ci la o persoană care nu este capabilă să facă ceea ce vrea. Astfel, puterea poate însemna una din două: dominaţie sau

potentă. Departe de-a fi identice, aceste două calităţi se exclud reciproc. Impotenţa, dacă folosim termenul nu numai cu privire la sfera sexuală, ci la toate sferele potenţialităţilor umane, duce la dorinţa sadică de a domina: în măsura în care un individ este potent, adică este capabil să-şi realizeze potenţialităţile pe baza libertăţii şi integrităţii eului său, el nu are nevoie să domine şi îi lipsește setea de putere. Puterea, în sensul dominării, este perversiunea potenței, așa cum sadismul sexual este perversiunea iubirii sexuale.

Trăsăturile sadice şi masochiste pot fi întâlnite, probabil, la toată lumea. La o extremă se află indivizii a căror întreagă personalitate este dominată de aceste trăsături, iar la cealaltă sunt aceia pentru care aceste trăsături sado-masochiste nu sunt caracteristice. Numai când discutăm despre prima categorie putem vorbi despre un caracter sado-masochist. Termenul „caracter" este utilizat aici în sensul dinamic în care vorbește Freud despre caracter. în acest sens, termenul nu se referă la suma totală a modelelor de comportament caracteristice unei persoane, ci la pulsiunile dominante care motivează comportamentul. Freud a ajuns la concepte cum ar fi caractere „orale", „anale" sau „genitale", deoarece a presupus că forţele motrice fundamentale sunt de natură sexuală. Dacă nu împărtășești această ipoteză, ești obligat să inventezi alte tipuri de caracter. Dar conceptul dinamic rămâne acelaşi. Forţele motrice nu sunt ne- apaărat conştientizate ca atare de către o persoană al cărei caracter este dominat de ele. O persoană poate fi în întregime dominată de tendinţele sale sadice, iar conştient să creadă că este motivată doar de simţul datoriei. Ea poate chiar să nu comită nici un act de sadism evident, ci să îşi reprime pulsiunile sadice suficient pentru a părea la suprafaţă ca o persoană care nu e sadică. Totuşi, orice analiză atentă a comportamentului, a fantasmelor, viselor şi gesturilor sale ar scoate la iveală impulsurile sadice care acţionează în straturile mai adânci ale personalităţii.

Deşi caracterul persoanelor în care sunt dominante pulsiunile sado-masochiste poate fi caracterizat ca sado-masochist, asemenea persoane nu sunt neapărat nevrotice. Depinde în mare măsură de sarcinile particulare pe care oamenii trebuie să le îndeplinească în situaţia lor socială şi de modelele emoţionale şi comportamentale care sunt prezente în cultura lor dacă un tip particular de structură de caracter este „nevrotic" sau „normal". De fapt, pentru o mare parte a păturii de jos a clasei de mijloc din Germania şi din alte ţări europene, caracterul sado-masochist este tipic şi, aşa cum se va arăta mai târziu, acest tip de structură de caracter este cel la care a avut cea mai puternică priză ideologia nazistă. Deoarece termenul „sado-masochist" este asociat cu ideile de perversiune şi nevroză, prefer ca, mai ales atunci când ne referim la persoana normală, nu la cea nevrotică, să numesc caracterul sado-masochist caracter autoritar. Această terminologie este justificată, deoarece persoana sado-masochistă este întotdeauna caracterizată prin atitudinea sa faţă de autoritate. Ea admiră autoritatea şi tinde să i se supună, dar, în acelaşi timp, vrea să fie o autoritate ea însăşi şi alţii să i se supună. Există un motiv suplimentar pentru alegerea acestui termen. Sistemul fascist se numeşte autoritar datorită rolului dominant al autorităţii în structura sa socială şi politică. Prin termenul „caracter autoritar" sugerăm că el reprezintă structura personalităţii care constituie baza umană a fascismului.

Înainte de a continua analiza caracterului autoritar, este nevoie de unele clarificări ale termenului „autoritate". Autoritatea nu este o calitate pe care o „are" o persoană, în sensul în care are o proprietate sau are însuşiri fizice. Autoritatea se referă la o relaţie interpersonală în care o persoană o priveşte pe alta ca fiindu-i superioară. Dar există o diferenţă fundamentală între un tip de relaţie de superioritate – inferioritate care poate fi numit autoritate raţională şi unul care poate fi descris ca autoritate inhibitoare.

Voi da un exemplu care să arate ceea ce vreau să spun. Relaţia dintre profesor şi elev, ca şi cea dintre stăpânul de sclavi şi sclav se bazează pe superioritatea unuia asupra celuilalt. Interesele profesorului şi ale elevului se îndreaptă în aceeaşi direcţie. Profesorul este satisfăcut dacă reuşeşte să-l facă pe elev să progreseze; dacă nu reuşeşte, eşecul este atât al

lui cât şi al elevului. Proprietarul de sclavi, pe de altă parte, vrea să exploateze sclavul cât mai mult posibil; cu cât câştigă mai mult de pe urma

lui, cu atât este mai satisfăcut. în acelaşi timp, sclavul caută să-şi apere cât de bine poate drepturile la un minimum de fericire. Aceste interese sunt categoric antagonice, deoarece ceea ce este în avantajul unuia este în detrimentul celuilalt. Superioritatea are o funcţie diferită în cele două cazuri: în primul, ea este condiţia ajutorării persoanei supuse autorităţii; în al doilea, este condiţia exploatării sale.

Dinamica autorităţii diferă şi ea în aceste două cazuri: cu cât elevul învaţă mai mult, cu atât mai mic este decalajul dintre el şi profesor. El seamănă din ce în ce mai mult cu însuşi profesorul. Cu alte cuvinte, relaţia autoritară tinde să se autodizolve. Dar când superioritatea serveşte ca bază a exploatării, distanţa sporeşte din ce în ce mai mult în timp.

Situaţia psihologică este diferită în fiecare dintre aceste cazuri de autoritate. în primul, sunt prevalente elementele de dragoste, admiraţie sau gratitudine. Autoritatea este în acelaşi timp un exemplu cu care cineva vrea să îşi identifice parţial sau total eul. în al doilea caz, se vor ivi resentimentul sau ostilitatea împotriva exploatatorului, subordonarea faţă de el fiind împotriva propriilor interese. Dar adesea, ca în cazul unui sclav, această ură ar conduce doar la conflicte care ar supune sclavul la suferinţe fără nici o şansă de a câştiga. Prin urmare, tendinţa va fi de regulă aceea de a refula sentimentul de ură şi câteodată chiar de a-l înlocui cu un sentiment de admiraţie oarbă. Acesta are două funcţii: 1) de a înlătura sentimentul dureros şi periculos de ură şi 2) de a atenua sentimentul de umilinţă. Dacă persoana care domină asupra mea este atât de minunată sau de perfectă, atunci n-ar trebui să-mi fie ruşine să mă supun ei. Nu pot fi egalul ei deoarece este mult mai puternică, mai înţeleaptă, mai bună etc. decât sunt eu. Drept urmare, în cazul tipului inhibitor de autoritate, fie elementul de ură, fie cel de supraes- timare şi admiraţie iraţională faţă de autoritate va tinde să crească. în cazul tipului raţional de autoritate, acesta va tinde să descrească direct proporţional cu gradul în care persoana supusă autorităţii devine mai puternică şi, prin aceasta, mai asemănătoare cu autoritatea.

Diferenţa dintre autoritatea raţională şi cea inhibitoare este

doar relativă. Chiar în relaţia dintre sclav şi stăpân există elemente avantajoase pentru sclav. El primeşte un minimum de mâncare şi protecţie care, cel puţin, îi dă posibilitatea să muncească pentru stăpânul său. Pe de altă parte, doar într-o relaţie ideală între profesor şi elev găsim o absenţă totală a antagonismului în interese. Există multe grade intermediare între aceste două cazuri extreme, cum ar fi relaţia dintre un muncitor din fabrică şi patronul lui sau dintre un fiu de fermier şi tatăl său sau dintre o gospodină şi soţul ei. Totuşi, deşi în realitate cele două tipuri de autoritate sunt împletite, ele sunt esenţial diferite şi o analiză a unei situaţii concrete de autoritate trebuie întotdeauna să determine ponderea specifică a fiecărui tip de autoritate.

Autoritatea nu trebuie să fie o persoană sau o instituţie care spune: trebuie să faci asta sau nu ai voie să faci asta. în timp ce acest tip de autoritate poate fi numit autoritate exterioară, autoritatea poate apărea şi ca autoritate interioară, sub numele de datorie, conştiinţă sau supraeu [super-ego]. De fapt, dezvoltarea gândirii moderne de la protestantism la filosofía lui Kant poate fi caracterizată ca o înlocuire a autorităţii exterioare printr-una interiorizată. O dată cu victoriile politice ale clasei de mijloc în ascensiune, autoritatea exterioară şi-a pierdut prestigiul, iar conştiinţa omului şi-a asumat rolul pe care îl avusese odată autoritatea exterioară. Această schimbare a apărut multora ca fiind victoria libertăţii. A te supune ordinelor venite din afară (cel puţin în chestiunile spirituale) părea să fie nedemn de un om liber; iar stăpânirea înclinaţiilor sale naturale şi statornicirea dominării unei părţi a individului, natura lui, de către o alta, raţiunea, voinţa sau conştiinţa, părea să fie tocmai esenţa libertăţii. Analiza arată că conştiinţa stăpâneşte cu o asprime tot atât de mare ca a autorităţilor exterioare, şi că, mai mult decât atât, în mod frecvent conţinuturile ordinelor emise de conştiinţa omului nu sunt guvernate în cele din urmă de cerinţele eului individual, ci de cerinţele sociale care îşi arogă demnitatea normelor etice. Dominaţia conştiinţei poate fi chiar mai aspră decât cea a autorităţilor exterioare, deoarece individul consideră ordinele

ei ca fiind ale sale; cum se poate revolta împotriva lui însuşi?

în ultimele decenii, „conştiinţa" şi-a pierdut mult din însemnătate. Este ca şi cum nici autorităţile exterioare, nici cele interioare nu mai joacă un rol proeminent în viaţa individului. Fiecare este complet „liber", cu condiţia să nu încalce drepturile legitime ale altora. Dar ceea ce observăm este mai degrabă că, în loc să dispară, autoritatea a devenit invizibilă. în locul unei autorităţi făţişe, stăpâneşte autoritatea „anonimă". Aceasta se află sub masca simţului comun, a ştiinţei, a sănătăţii psihice, a normalităţii, a opiniei publice. Nu pretinde nimic, în afară de ceea ce este evident. Pare să nu întrebuinţeze nici o constrângere, ci doar persuasiunea blândă. Fie că o mamă îi spune fiicei „Ştiu că nu-ţi va plăcea să ieşi cu băiatul acela", fie că o reclamă sugerează „Fumaţi această marcă de ţigări – veţi savura prospeţimea lor", este vorba de aceeaşi atmosferă de sugestie subtilă care impregnează realmente întreaga noastră viaţă socială. Autoritatea anonimă este mai eficientă decât autoritatea făţişă, deoarece nu se bănuieşte niciodată că există vreun ordin care trebuie îndeplinit. în cazul autorităţii exterioare, este clar că există un ordin şi se ştie cine îl dă; poţi lupta împotriva autorităţii, iar în această luptă se pot dezvolta independenţa personală şi curajul moral. Dar în timp ce în cazul autorităţii interiorizate ordinul, deşi unul interior, rămâne vizibil, în cazul autorităţii anonime, atât ordinul cât şi cel care îl dă devin invizibili. Este ca şi cum ai fi ţinta tirului unui inamic invizibil. Nu există nimeni şi nimic împotriva căruia să ripostezi.

întorcându-ne acum la analiza caracterului autoritar, cea mai importantă trăsătură care trebuie menţionată este atitudinea sa faţă de putere. Pentru caracterul autoritar există, ca să spunem aşa, două sexe: cei puternici şi cei neputincioşi. Dragostea lui, admiraţia şi zelul de a se supune sunt trezite, în mod automat, de putere, fie a unei persoane, fie a unei instituţii. Puterea îl fascinează nu pentru vreo valoare pe care ar putea-o reprezenta o putere anume, ci doar pentru că este putere. Aşa cum „dragostea" lui este automat trezită de putere, tot aşa oamenii sau instituţiile lipsite de putere îi trezesc automat dispreţul. Simpla vedere a unei persoane neputincioase îl face să dorească să o atace, să o domine, să o umilească. în timp ce un tip diferit de caracter este îngrozit de ideea atacului asupra *cuiva* lipsit de ajutor, caracterul autoritar se simte cu atât mai îndâtjit cu cât obiectul său a devenit mai neajutorat.

Există o trăsătură a caracterului autoritar care a indus în eroare mulţi observatori: o tendinţă de a sfida autoritatea şi de a nu putea suferi nici un tip de influenţă de „sus". Câteodată, această sfidare umbreşte întreaga imagine, iar tendinţele de a se supune rămân în fundal. Acest tip de persoană se va revolta constant împotriva orcărui tip de autoritate, chiar şi împotriva uneia care realmente promovează interesele sale şi nu are deloc trăsături represive. Câteodată, atitudinea faţă de autoritate este împărţită. Asemenea persoane ar putea lupta împotriva unui tip de autoritate, în special dacă sunt dezamăgite de lipsa lui de putere şi, în acelaşi timp sau mai târziu, să se supună unui alt tip de autoritate care, printr-o putere mai mare sau prin promisiuni mai mari, pare să le îndeplinească dorinţele masochiste. în sfârşit, există un tip la care tendinţele de revoltă sunt total refulate şi revin la suprafaţă doar când controlul conştient este slăbit; sau pot fi recunoscute ex posteriori, în ura care se stârneşte împotriva unei autorităţi când puterea ei este slăbită şi când începe să se clatine. în cazul persoanelor din prima categorie, la care atitudinea de revoltă este în centrul imaginii, poţi fi condus cu uşurinţă la credinţa că structura lor de caracter este exact opusul celei a tipului masochist supus. Ele par să fie persoane care se opun oricărei autorităţi pe baza unui grad extrem de independenţă. Arată ca nişte persoane care, pe baza forţei şi a integrităţii lor interioare, luptă cu acele forţe care le pun obstacole în calea libertăţii şi independenţei. Totuşi, lupta caracterului autoritar împotriva autorităţii este, în esenţă, sfidare. Este o încercare de a se afirma pe sine şi de a-şi învinge propriul sentiment de neputinţă luptând împotriva autorităţii, deşi dorinţa de supunere rămâne prezentă, fie conştient, fie inconştient. Caracterul autoritar nu este niciodată un „revoluţionar"; prefer să-l numesc „rebel". Există mulţi indivizi şi mişcări politice care sunt derutante pentru observatorul superficial, datorită a ceea ce pare a fi o trecere inexplicabilă de la „radicalism" la autoritarism extrem. Din punct de

vedere psihologic, aceşti oameni sunt „rebeli” tipici.

Atitudinea caracterului autoritar faţă de viaţă, întreaga lui filosofie, este determinată de pornirile sale emoţionale. Caracterul autoritar iubeşte acele condiţii care limitează libertatea umană, îi place să se supună sorţii. Ce înseamnă „soartă" pentru el depinde de poziţia sa socială. Pentru un soldat poate însemna voinţa sau capriciul superiorului său, căruia i se supune bucuros. Pentru micul om de afaceri, legile economice sunt soarta sa. Criza şi prosperitatea nu sunt pentru el fenomene sociale care ar putea fi schimbate prin activitatea umană, ci expresia unei puteri mai mari căreia trebuie să i se supună. Pentru cei din vârful piramidei nu există o diferenţă fundamentală. Diferenţa constă doar în mărimea şi generalitatea puterii căreia i se supun, nu în sentimentul de dependenţă ca atare.

Nu numai forţele care determină în mod direct viaţa cuiva, dar şi acelea care par să determine viaţa în general sunt resimţite ca destin implacabil. Este o fatalitate că există războaie şi că o parte a omenirii trebuie să fie condusă de d altă parte. Este o fatalitate că nu poate fi mai puţină suferinţă pe pământ decât a fost dintotdeauna. Fatalitatea poate fi raţionalizată filosofic ca „lege naturală" sau ca „destin al omului", religios ca „voinţă a Domnului", etic ca „datorie" – pentru caracterul autoritar ea este întotdeauna o putere mai mare dinafara individului, faţă de care individul nu poate face altceva decât să i se supună. Caracterul autoritar venerează trecutul. Ceea ce a fost va fi veşnic. A dori sau a munci pentru ceva care nu a fost dinainte este crimă sau nebunie. Miracolul creaţiei – şi creaţia este întotdeauna un miracol – se află în afara experienţei sale emoţionale.

Definiţia lui Schleiermacher a experienţei religioase ca experienţă a dependenţei absolute este definiţia experienţei masochiste în general; un rol special în acest sentiment de dependenţă este jucat de păcat. Conceptul de păcat originar, care atârnă asupra tuturor generaţiilor viitoare, este caracteristic experienţei autoritare. Eşecul moral, ca orice alt tip de eşec uman, devine o fatalitate de care omul nu poate scăpa niciodată. Oricine a păcătuit o dată este veşnic înlănţuit de păcatul său cu lanţuri de fier. Faptele omului devin puterea care îl stăpâneşte şi care nu îl lasă liber niciodată. Urmările vinovăţiei pot fi atenuate prin căinţă, dar căinţa nu poate elimina vinovăţia.[LXXXV] Cuvintele lui Isaia De vor *fi păcatele voastre cum e cărmâzul, ca zăpada se vor albi*[LXXXVI LXXXVII], exprimă tocmai opusul filosofici autoritare.

Trăsătura comună întregii gândiri autoritariste este convingerea că viaţa este determinată de forţe exterioare eului, interesele şi dorinţelor omului. Singura fericire posibilă constă în supunerea faţă de aceste forţe. Neputinţa omului este laitmotivul filosofici masochiste. Unul dintre părinţii ideologici ai nazismului, Moeller van der Bruck, a exprimat foarte clar acest sentiment. El scrie: *Conservatorul crede mai degrabă în catastrofă, în neputinţa omului de a o evita, în necesitatea ei şi în teribila dezamăgire a optimistului amăgit.*[11] în cartea lui Hitler vom vedea mai multe ilustrări ale aceluiaşi spirit.

Caracterului autoritar nu îi lipseşte activitatea, curajul sau credinţa. Dar aceste calităţi înseamnă pentru el ceva cu totul diferit de ceea ce înseamnă pentru persoana care nu tinde spre supunere. Pentru caracterul autoritar, activitatea îşi are rădăcinile într-un sentiment fundamental de neputinţă pe care tinde să-l învingă. în acest sens, activitatea înseamnă a acţiona în numele a ceva mai puternic decât propriul eu. Poate în numele lui Dumnezeu, al trecutului, al naturii sau al datoriei, dar niciodată în numele viitorului, al nenăscutului, a ceea ce nu are nici o putere sau al vieţii ca atare. Caracterul autoritar îşi câştigă forţa de a acţiona sprijinindu-se pe o putere superioară. Această putere nu este niciodată vulnerabilă sau schimbătoare. Pentru el, lipsa de putere este întotdeauna un semn sigur al vinovăţiei şi al inferiorităţii, iar dacă autoritatea în care crede manifestă semne de slăbiciune, dragostea şi respectul lui se transformă în dispreţ şi ură. îi lipseşte „capacitatea ofensivă" de a putea ataca

LXXXV Victor Hugo a dat, prin personajul Javert din Les Misérables, o foarte grăitoare expresie ideii imposibilităţii de a scăpa de vinovăţie, (n.a.)

LXXXVI Isaia 1.18. (n.t.)

LXXXVII Moeller van der Bruck, Dos Dritte Reich, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1931, p. 223,224. (n.a.)

puterea instalată fără ca mai întâi să se simtă subordonat unei alte puteri, mai mari.

Curajul caracterului autoritar este, în esenţă, curajul de a suferi ceea ce soarta sau reprezentantul ei personal, „conducă

torul", i-a hărăzit. A suferi fără să se plângă este cea mai înaltă virtute a sa – nu curajul de a încerca să pună capăt suferinței sau cel puțin să o diminueze. Nu a-și schimba destinul, ci a i se supune, acesta este eroismul caracterului autoritar.

El are încredere în autoritate atâta timp cât aceasta este puternică și dominantă. Încrederea lui este înrădăcinată esențialmente în îndoielile sale și constituie o încercare de a le compensa. Dar el nu are credință, dacă înțelegem prin credință încrederea fermă în realizarea a ceea ce acum există doar ca potențialitate. Filosofía autoritaristă este, în esență, relativistă și nihilistă, în ciuda faptului că adeseori pretinde cu violență că a învins relativismul și în ciuda aparentei ei activități. Ea își are rădăcinile într-o disperare extremă, în lipsa totală a credinței și conduce la nihilism, la negarea vieții.[LXXXVIII]

În filosofía autoritaristă, conceptul de egalitate nu există. Caracterul autoritar poate întrebuința câteodată cuvântul „egalitate", fie în mod convențional, fie pentru că servește scopurilor sale. Dar pentru el nu are nici înțeles real, nici greutate, deoarece se referă la ceva exterior sferei experienței sale emoționale. Pentru el lumea este alcătuită din oameni cu putere și oameni fără putere, din cei superiori și cei inferiori. Pe baza tendințelor sale sado-masochiste, el experimentează doar dominația sau supunerea, dar niciodată solidaritatea. Pentru el, diferențele de sex sau de rasă sunt în mod necesar semne ale superiorității sau inferiorității. O diferență care nu are această conotație este de neconceput pentru el.

Descrierea tendințelor sado-masochiste și a caracterului autoritar se referă la formele extreme de neajutorare și, respectiv, la modalitățile extreme de a scăpa de ea prin relația simbiotică cu obiectul venerației sau al dominației.

Deși aceste tendințe sado-masochiste sunt comune, putem considera doar anumiți indivizi și anumite grupuri sociale ca fiind tipic sado-masochiste. Există totuși o formă mai blândă de dependență, care este atât de generală în cultura noastră, încât pare să lipsească doar în cazuri excepționale. Această dependență nu are însușirile periculoase și pasionate ale sado-masochismului, dar este suficient de importantă pentru a nu o omite din analiza pe care o facem aici.

Mă refer la genul de persoane a căror viață este în întregime legată, într-un mod subtil, de o oarecare putere exterioară lor.[LXXXIX] Ele nu fac, nu simt sau nu gândesc nimic care să nu fie legat în vreun fel de această putere. Așteaptă să fie protejate de „ea", doresc să fie în grija „ei", o fac, de asemenea, pe „ea" responsabilă de oricare din urmările propriilor lor acțiuni. Adesea, faptul dependenței sale este ceva de care persoana nu are cunoștință deloc. Chiar dacă există o vagă conștiință a unei oarecare dependențe, persoana sau puterea de care este dependentă rămân adesea nebuloase. Nu există o reprezentare clară în legătură cu acea putere. Proprietatea ei esențială este de a îndeplini o anumită funcție, anume de a proteja, ajuta și dezvolta individul, de a fi cu el și de a nu-l lăsa niciodată singur. Acel „X" care are aceste calități poate fi numit salvatorul magic [magic helper]. Bineînțeles, de obicei „salvatorul magic" este personificat: el este conceput ca Dumnezeu, ca un principiu sau ca persoane reale, cum ar fi părintele, soțul, soția sau superiorul. Este important să observăm că atunci când persoane reale capătă rolul de salvator magic, ele sunt investite cu calități magice, iar semnificația pe care o au rezultă din faptul că sunt personificări ale salvatorului magic. Acest proces al personificării salvatorului magic poate fi observat frecvent în ceea ce este numit „îndrăgostire" [falling în love]. O persoană care are o astfel de raportare la salvatorul magic caută să-l găsească în carne și oase. Dintr-un motiv sau altul – adesea susținut de dorințe sexuale – îi conferă unei anumite alte persoane acele calități magice și o transformă pe aceasta într-o ființă de care se leagă și depinde întreaga sa viață.

Faptul că cealaltă persoană face frecvent aceleași lucru nu schimbă situația. Ajută doar la întărirea impresiei că această relație este una de „iubire adevărată".

LXXXVIII Rauschning a oferit o descriere bună a caracterului nihilist al fascismului în Germany's *Revolution ofDestruction,* Heinemann, London, 1939. (n.a.)

LXXXIX în legătură cu asta, cf. Karen Homey, *New Ways în Psychoanalysis,* Kegan Paul, London, 1939. (n.a.)

Această nevoie de un salvator magic poate fi studiată în condiţiile cvasiexperimentale ale metodei psihanalitice. Deseori, persoana care este analizată dezvoltă un ataşament profund faţă de psihanalist şi întreaga ei viaţă, toate acţiunile, gândurile şi sentimentele sale sunt legate de acesta. Cel analizat se întreabă, în mod conştient sau inconştient: ar fi el (analistul) încântat de acest lucru, nemulţumit de celălalt, ar fi de acord cu asta sau m-ar mustra? în relaţiile de iubire, faptul că cineva alege cutare sau cutare persoană ca partener serveşte drept dovadă că această anumită persoană este iubită doar pentru că este „ea"; dar în situaţia psihanalitică, această iluzie nu poate fi susţinută. Cele mai diferite tipuri de persoane dezvoltă aceleaşi sentimente faţă de cele mai diferite tipuri de psihanalişti. Relaţia seamănă cu iubirea; este deseori însoţită de dorinţe sexuale; este totuşi, în esenţă, o relaţie cu salvatorul magic personificat, un rol pe care în mod clar un psihanalist, ca şi anumite alte persoane care au ceva autoritate (medici, preoţi, profesori), este capabil să-l joace în mod satisfăcător pentru persoana care caută salvatorul magic personificat.

Motivele pentru care o persoană este legată de un salvator magic sunt, în principiu, aceleaşi pe care le-am găsit la baza pulsiunilor simbiotice: o incapacitate de a sta singur şi de a-şi exprima pe deplin propriile potenţialităţi individuale. în cazul tendinţelor sado-masochiste această incapacitate conduce la o tendinţă de a se descotorosi de eul individual prin dependenţa de salvatorul magic – în forma mai blândă a dependenţei pe care o am în vedere acum, ea conduce doar la o dorinţă de îndrumare şi protejare. Intensitatea legăturii cu salvatorul magic este în proporţie inversă cu capacitatea de a-şi exprima spontan propriile potenţialităţi intelectuale, emoţionale şi senzoriale. Cu alte cuvinte, acea persoană speră să obţină tot ce aşteaptă de la viaţă prin intermediul salvatorului magic, nu prin propriile sale acţiuni. Cu cât este mai accentuată această situaţie, cu atât este deplasat centrul vieţii de la propria persoană la salvatorul magic şi la personificările sale. Atunci întrebarea nu mai este cum să trăiască acea persoană, ci cum să-l manipuleze pe „el" pentru a nu-l pierde şi cum să-l determine să facă ceea ce vrea ea şi chiar să-l facă responsabil de ceea ce este ea însăşi responsabilă.

în cazurile extreme, întreaga viaţă a unei persoane constă, aproape în întregime, din încercarea de a-l manipula pe „el"; oamenii se deosebesc în ceea ce priveşte mijloacele pe care le folosesc: pentru unii principalul mijloc de manipulare este supunerea, pentru unii „bunătatea", pentru alţii suferinţa. Observăm, deci, că nu există sentiment, gând sau emoţie care să nu fie cel puţin influenţat de nevoia de a-l manipula pe „el"; cu alte cuvinte, nici un act psihic nu este cu adevărat spontan sau liber. Această dependenţă care izvorăşte din spontaneitate şi duce în acelaşi timp la o blocare a ei, nu oferă numai un anumit grad de siguranţă, ci, de asemenea, are drept rezultat un sentiment de slăbiciune şi servitute. Atâta timp cât aceasta este situaţia, chiar persoana care este dependentă de salvatorul magic se simte, de asemenea, deşi deseori inconştient, înrobită de „el" şi, într-un grad mai mare sau mai mic, revoltată împotriva „lui". Această revoltă chiar împotriva persoanei în care şi-a pus speranţele de securitate şi fericire creează noi conflicte. Revolta trebuie reprimată dacă nu vrea să-l piardă pe „el", dar antagonismul subiacent ameninţă constant securitatea căutată în această relaţie.

Dacă salvatorul magic este personificat într-o persoană reală, dezamăgirea care urmează atunci când ea nu corespunde aşteptărilor noastre – şi cum aşteptarea este una iluzorie, orice persoană reală ne dezamăgeşte inevitabil –, alături de resentimentul rezultat din supunerea faţă de acea persoană, duc la conflicte permanente. Acestea se sfârşesc uneori doar prin despărţire, care este de obicei urmată de alegerea unui alt obiect de la care se aşteaptă să împlinească toate speranţele legate de salvatorul magic. Dacă această relaţie se dovedeşte a fi şi ea un eşec, poate urma o nouă ruptură sau persoana implicată poate ajunge la concluzia că „asta este viaţa" şi se resemnează. Ceea ce ea nu recunoaşte este faptul că eşecul ei nu este, în esenţă, rezultatul alegerii greşite a persoanei magice; este rezultatul direct al încercării de a obţine prin manipularea unei forţe magice ceea ce individul poate dobândi doar prin propria sa activitate spontană.

Fenomenul dependenţei pe viaţă de un obiect exterior a fost observat de Freud. El l-a interpretat ca pe o continuare pentru

toată viaţa, a legăturilor timpurii, sexuale în esenţă, cu părinţii. De fapt, fenomenul l-a impresionat atât de mult, încât a afirmat că aşa-numitul complex Oedip este nucleul tuturor nevrozelor, iar în învingerea cu succes a complexului Oedip a văzut principala problemă a dezvoltării normale.

Privind complexul Oedip ca fenomen central al psihologiei, Freud a făcut una dintre cele mai importante descoperiri în psihologie. Dar el nu a reuşit să-i dea o interpretare adecvată; fiindcă, deşi fenomenul atracţiei sexuale dintre părinţi şi copii există şi deşi conflictele ivite din el constituie uneori o parte a dezvoltării nevrotice, nici atracţia sexuală, nici conflictele rezultate nu sunt esenţiale în fixaţia copiilor asupra părinţilor lor. Atât timp cât copilul este mic, acesta este în mod natural dependent de părinţi, dar această dependenţă nu implică în mod necesar o îngrădire a propriei spontaneităţi a copilului. Totuşi, când părinţii, acţionând ca agenţi ai societăţii, încep să reprime spontaneitatea şi independenţa copilului, copilul în creştere se simte din ce în ce mai incapabil de a sta pe propriile lui picioare; el caută aşadar salvatorul magic şi deseori face din părinţi personificarea lui. Mai târziu, individul transferă aceste sentimente asupra altcuiva, de exemplu asupra unui profesor, asupra soţului sau a psihanalistului. Din nou, nevoia de a fi legat de un astfel de simbol al autorităţii nu este cauzată de continuarea atracţiei sexuale iniţiale faţă de unul dintre părinţi, ci de înăbuşirea expansivităţii şi spontaneităţii copilului şi de angoasa care le urmează.

Ceea ce putem observa la baza oricărei nevroze, ca şi a dezvoltării normale, este lupta pentru libertate şi independenţă. Pentru multe persoane normale, această luptă s-a sfârşit printr-o totală renunţare la eurile lor individuale, aşa încât ele sunt astfel bine adaptate şi considerate normale. Nevroticul este cel care nu a renunţat la lupta împotriva supunerii totale, dar care, în acelaşi timp, a rămas legat de imaginea salvatorului magic, indiferent de forma sau chipul pe care l-a luat „el". Nevroza sa trebuie întotdeauna înţeleasă ca o încercare, în esenţă una fără succes, de a soluţiona conflictul dintre această dependenţă fundamentală şi dorinţa de libertate.

2. DISTRUCTIVITATEA

Am menţionat deja faptul că tendinţele sado-masochiste trebuie distinse de distructivitate, deşi de cele mai multe ori sunt legate unele de altele. Distructivitatea este diferită, de vreme ce nu urmăreşte simbioza activă sau pasivă, ci eliminarea obiectului ei. Dar şi ea îşi are rădăcinile în caracterul insuportabil al neputinţei şi izolării individului. Pot scăpa de sentimentul propriei mele neputinţe în comparaţie cu lumea din afara mea, distrugând-o. Fără îndoială, dacă reuşesc suprimarea ei rămân singur şi izolat, dar izolarea mea este una splendidă în care nu pot fi strivit de copleşitoarea putere a obiectelor exterioare mie. Distrugerea lumii este ultima încercare, aproape disperată, de a mă salva, de a nu fi strivit de ea. Sadismul urmăreşte încorporarea obiectului; distructivitatea urmăreşte suprimarea lui. Sadismul tinde să întărească individul atomizat prin dominarea altora; distructivitatea, prin absenţa oricărei ameninţări din exterior.

Nici un observator al relaţiilor personale din societatea noastră nu poate să nu fie impresionat de doza de distructivitate prezentă peste tot. Pentru majoritatea oamenilor, ea nu este conştientizată ca atare, dar este raţionalizată în diverse feluri. De fapt, nu există realmente nimic care să nu fie întrebuinţat ca raţionalizare a distructivităţii. Dragostea, datoria, conştiinţa, patriotismul au fost şi sunt utilizate ca disimulări pentru distrugerea altora sau a propriei persoane. Totuşi, trebuie să distingem între două tipuri de tendinţe distructive. Există tendinţe distructive care rezultă dintr-o situaţie specifică: ca reacţie la atacurile aupra integrităţii şi vieţii propriei persoane sau ale altora sau asupra ideilor cu care se identifică individul. Acest tip de distructivitate este un simptom natural şi necesar al afirmării propriei vieţi.

Distructivitatea pe care o discutăm aici, nu este însă această ostilitate raţională – sau „reactivă", cum ar mai putea fi numită –, ci o tendinţă care există permanent la o persoană, tendinţă care, ca să zicem aşa, aşteaptă doar un prilej ca să se manifeste. Dacă nu există nici un „motiv" obiectiv pentru ma-

nifestarea distructivităţii, vom spune că persoana este bolnavă din punct de vedere mental sau emoţional (deşi persoana însăşi va construi, de obicei, un fel de explicaţie raţională). însă în majoritatea cazurilor, impulsurile distructive sunt raţionalizate astfel încât cel puţin alţi câţiva oameni sau un întreg grup social împărtăşesc această raţionalizare şi astfel o fac să pară „realistă" membrilor unui astfel de grup. Dar obiectele distructivităţii iraţionale şi motivele speciale pentru care au fost alese au doar o importanţă secundară; impulsurile distructive sunt o pasiune a unei persoane şi reuşesc întotdeauna să găsească un obiect. Dacă pentru un motiv oarecare alte persoane nu pot deveni obiectul distructivităţii unui individ, propriul său eu devine cu uşurinţă acel obiect. Când această situaţie se prezintă în formele ei accentuate, rezultatul este deseori boala fizică şi poate fi încercată chiar sinuciderea.

Am admis că distructivitatea este o fugă de sentimentul insuportabil al neputinţei, deoarece aceasta are drept scop îndepărtarea tuturor obiectelor cu care individul trebuie să se compare. Dar având în vedere rolul imens pe care-l joacă tendinţele distructive în comportamentul uman, această interpretare nu pare a fi o explicaţie suficientă; chiar condiţiile de izolare şi neputinţă sunt responsabile pentru alte două surse ale distructivităţii: angoasa şi împiedicarea vieţii. Cu privire la rolul angoasei nu este nevoie să spunem prea multe. Orice ameninţare a intereselor vitale (materiale şi emoţionale) creează angoasă[XC], iar tendinţele distructive sunt cea mai obişnuită reacţie la o asemenea angoasă. Ameninţarea poate fi circumscrisă, într-o situaţie particulară, la anumite persoane. într-un asemenea caz, distructivitatea se îndreaptă împotriva acestor persoane. De asemenea, mai poate exista o angoasă permanentă – deşi nu neapărat conştientă – ivită dintr-un sentiment la fel de permanent al individului că este ameninţat de lumea din afară. Acest tip de angoasă permanentă rezultă din situaţia individului izolat şi neputincios şi este o altă sursă a rezervoru-

XC Cf. analiza acestei problème din *New Ways în Psychoanalysis* a lui Karen Homey, Kegan Paul, London, 1939. (n.a.)

lui de distructivitate care se dezvoltă în el.

O altă consecinţă importantă a aceleiaşi situaţii fundamentale este ceea ce tocmai am numit „împiedicarea vieţii”. Individul izolat şi neputincios este împiedicat în realizarea potenţia- lităţilor sale senzoriale, emoţionale şi intelectuale. îi lipseşte securitatea interioară şi spontaneitatea, care sunt condiţiile acestei realizări. Această blocare interioară este sporită de tabuurile culturale asupra plăcerii şi fericirii, cum ar fi acelea care au pătruns în religia şi în moravurile clasei de mijloc începând din perioada Reformei. în zilele noastre, tabuul exterior a dispărut în principiu, dar blocarea interioară a rămas puternică în ciuda aprobării conştiente a plăcerii senzoriale.

Această problemă a relaţiei dintre împiedicarea vieţii şi distructivitate a fost atinsă de către Freud şi, analizând teoria lui, vom putea exprima unele sugestii proprii.

Freud şi-a dat seama că neglijase influenţa şi importanţa impulsurilor distructive în ipoteza sa iniţială că pulsiunea sexuală şi pulsiunea de autoconservare ar fi cele două motivaţii fundamentale ale comportamentului uman. Gândind, mai târziu, că tendinţele distructive sunt tot atât de importante ca şi cele sexuale, el a admis că există două tendinţe fundamentale care pot fi întâlnite la om: o pulsiune îndreptată spre viaţă şi care este mai mult sau mai puţin identică cu libidoul sexual şi un instinct de moarte, al cărui scop este chiar distrugerea vieţii. El a presupus că ultimul poate fi combinat cu energia sexuală şi deci poate fi îndreptat fie împotriva propriului eu, fie împotriva unor obiecte exterioare. Mai mult decât atât, el a presupus că instinctul de moarte îşi are rădăcinile într-o însuşire biologică inerentă tuturor organismelor vii şi de aceea este o componentă necesară şi de neschimbat a vieţii.

Ipoteza instinctului de moarte este satisfăcătoare întrucât ia în considerare întreaga pondere a tendinţelor distructive, care fusese neglijată în teoriile anterioare ale lui Freud. Dar nu este satisfăcătoare în măsura în care recurge la o explicaţie biologică care nu reuşeşte să ţină seama suficient de faptul că doza de distructivitate variază enorm de la un individ şi grup social la

altul. Dacă ipotezele lui Freud ar fi corecte, ar trebui să admitem că gradul de distructivitate fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane este mai mult sau mai puţin constant. Dar ceea ce observăm este exact contrariul. Nu numai că intensitatea distructivităţii variază mult la indivizii din cultura noastră, dar ea are o pondere inegală şi în grupuri sociale diferite. Astfel, de exemplu, ponderea distructivităţii în caracterul membrilor păturii de jos a clasei de mijloc din Europa este în mod clar mult mai mare decât în rândul clasei muncitoare şi al claselor dominante. Studiile antropologice ne-au familiarizat cu populaţii cărora le este caracteristică o doză deosebit de mare de distructivitate, în timp ce altele manifestă o lipsă la fel de pronunţată a distructivităţii, fie sub forma ostilităţii împotriva altora, fie împotriva propriei persoane.

Se pare că orice încercare de a înţelege originile distructivităţii trebuie să înceapă cu observarea acestor diferenţe şi să continue cu întrebarea cu privire la ce alţi factori de diferenţiere pot fi observaţi şi dacă aceşti factori n-ar putea da seamă de diferenţele de grad ale distructivităţii.

Această problemă creează asemenea dificultăţi încât cere o tratare detaliată, lucru pe care nu-l putem încerca aici. Totuşi, aş vrea să sugerez direcţia în care pare să se afle răspunsul. S-ar părea că doza de distructivitate întâlnită la indivizi este proporţională cu măsura în care este împiedicată expansivitatea vieţii. Prin aceasta nu ne referim la frustrările individuale ale uneia sau alteia dintre dorinţele instinctive, ci la împiedicarea întregii vieţi, la blocarea spontaneităţii creşterii şi exprimării capacităţilor senzoriale, emoţionale şi intelectuale ale omului. Viaţa are un dinamism al ei interior; tinde să se dezvolte, să fie exprimată, să fie trăită. Se pare că dacă această tendinţă este împiedicată, energia îndreptată spre viaţă trece printr-un proces de descompunere şi se transformă în energii orientate distructiv. Cu alte cuvinte: pulsiunea de viaţă şi pulsiunea de distrugere nu sunt factori reciproc independenţi, ci sunt într-o interdependenţă inversă. Cu cât pulsiunii îndreptate spre viaţă i se pun mai multe piedici, cu atât mai puternică este pulsiunea îndreptată spre distrugere; cu cât

viaţa este mai împlinită, cu atât mai mică este forţa distructivităţii. Distructivitatea este urmarea vieţii netrăite. Acele condiţii individuale şi sociale care fac posibilă suprimarea vieţii produc pasiunea de a distruge care formează, ca să spunem aşa, rezervorul din care se aii- mentează diferitele tendinţe ostile – fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane.

Este de la sine înţeles cât de important este nu doar să ne dăm seama de rolul dinamic al distructivităţii în procesul soci- al, ci şi să înţelegem care sunt condiţiile specifice ale intensităţii ei. Am semnalat deja ostilitatea care stăpânea clasa de mijloc în epoca Reformei şi care şi-a găsit expresia în anumite concepte religioase ale protestantismului, în special în spiritul său ascetic şi în imaginea creată de Calvin unui Dumnezeu nemilos căruia i-a făcut plăcere să osândească fără nici o vină o parte a omenirii la chinurile veşnice. Mai târziu, clasa de mijloc şi-a exprimat ostilitatea deghizând-o mai ales ca indignare morală, care raţionaliza o intensă invidie faţă de cei care aveau mijloacele de a se bucura de viaţă. Pe scena zilelor noastre, distructi- vitatea păturii de jos a clasei de mijloc a fost un factor important al ascensiunii nazismului, care a apelat la aceste tendinţe distructive şi le-a folosit în lupta împotriva duşmanilor săi. Sursa distructivităţii, în pătura de jos a clasei de mijloc, este uşor de recunoscut ca fiind cea expusă în această analiză: izolarea individului şi reprimarea expansivităţii individuale, ambele fiind prezente într-o măsură mai mare la pătura de jos a clasei de mijloc decât la clasele superioare sau inferioare ei.

3. CONFORMISMUL DE AUTOMAT

în cazul mecanismelor pe care le-am analizat, individul îşi învinge sentimentul de insignifianţă în comparaţie cu puterea copleşitoare a lumii exterioare lui fie prin renunţarea la inte- gritatea lui individuală, fie prin distrugerea altora, astfel încât lumea să înceteze să mai fie o ameninţare.

Alte mecanisme de evadare sunt: retragerea din lume, atât de complet încât aceasta să îşi piardă caracterul ameninţător (imaginea pe care o găsim în anumite stări psihotice[XCI]), şi dila-

XCI Cf. H.S. Sullivan, op. cit., p. 68 sqq. şi lucrarea lui „Research în Schizophrenia”, *American Journal of Psychiatry,vol.* IX, na 3; de asemenea, Frieda

tarea [inflation] psihologică a individului, într-o asemenea măsură încât lumea exterioară să devină mică în comparaţie cu el. Deşi aceste mecanisme de evadare sunt importante pentru psihologia individuală, din punct de vedere cultural ele au doar o relevanţă minoră. De aceea nu le voi mai discuta aici, dar în schimb mă voi referi la un alt mecanism de evadare care este de cea mai mare importanţă socială.

Acest mecanism deosebit este soluţia pe care o adoptă majoritatea indivizilor normali în societatea modernă. Pe scurt, individul încetează să mai fie el însuşi; el adoptă în întregime tipul de personalitate oferit de modelele culturale; aşadar, devine exact ca toţi ceilalţi şi aşa cum se aşteaptă ceilalţi să fie. Discrepanţa dintre „eu" şi lume dispare şi o dată cu ea şi teama conştientă de singurătate şi neputinţă. Acest mecanism poate fi comparat cu adoptarea unei culori de protecţie de către unele animale. Ele sunt atât de asemănătoare mediului înconjurător încât cu greu pot fi deosebite de el. Cel care renunţă la propriul eu şi devine un automat, identic cu milioane de alte automate din jurul său, nu se mai simte singur şi angoasat. Dar preţul pe care-l plăteşte este totuşi mare; acesta este pierderea eului său.

Ipoteza că modul „normal" de a învinge singurătatea este de a deveni un automat contrazice una dintre cele mai răspândite idei privitoare la om în cultura noastră. Se presupune că cei mai mulţi dintre noi sunt indivizi liberi să gândească, să simtă şi să acţioneze după cum doresc. Fără îndoială, aceasta nu este doar opinia generală asupra acestui subiect a individualismului modem, ci, de asemenea, fiecare individ crede sincer că el este „el" şi că gândurile, sentimentele, dorinţele lui sunt „ale lui". Totuşi, deşi există indivizi autentici printre noi, această credinţă este o iluzie în majoritatea cazurilor şi, la drept vorbind, una periculoasă, deoarece ea împiedică înlăturarea acelor condiţii care sunt responsabile pentru această stare de fapt.

Avem de-a face aici cu una dintre cele mai importante probleme ale psihologiei, problemă care poate fi cel mai rapid abordoar iluzia de a fi propriile acte ale individului? Ce este spontaneitatea? Ce este un act mental original? în sfârşit, ce au toate acestea de-a face cu libertatea? în acest capitol vom încerca să arătăm cum pot fi induse din afară sentimente şi gânduri şi totuşi ele să fie resimţite subiectiv de către individ ca fiind ale lui, şi cum propriile sentimente şi gânduri pot fi reprimate, încetând astfel să mai fie parte a eului său. Vom continua analiza întrebărilor ivite aici în capitolul *Libertate şi democraţie*.

Să începem discuţia prin analizarea semnificaţiei experienţei care, pusă în cuvinte, se exprimă prin: „eu simt", „eu gândesc", „eu vreau". Când spunem „eu gândesc", aceasta pare o afirmaţie clară, deloc ambiguă. Singura întrebare pare să fie dacă ceea ce gândesc este corect sau greşit, nu dacă eu gândesc acest lucru sau nu. Totuşi, o situaţie experimentală concretă arată imediat că răspunsul la această întrebare nu este în mod nece\ sar cel pe care îl presupunem. Să urmărim un experiment hipnotic[XCII]. Avem subiectul A pe care hipnotizatorul B îl introduce într-un somn hipnotic şi îi sugerează că, după trezirea din somnul hipnotic, va dori să citească un manuscris pe care va crede că l-a adus cu el, că-l va căuta şi nu-l va găsi, că atunci va crede că altă persoană, C, i l-a furat, că va fi foarte supărat pe C. I se spune, de asemenea, că va uita că totul a fost o sugestie dată în timpul somnului hipnotic. Trebuie adăugat că C este o persoană faţă de care subiectul n-a simţit niciodată nici un fel de supărare şi pe care, potrivit circumstanţelor, nu are nici un motiv să fie supărat; mai mult decât atât, că în realitate n-a adus nici un manuscris cu el.

Ce se întâmplă? A se trezeşte şi, după o scurtă conversaţie pe o temă oarecare, spune: „Fiindcă veni vorba, asta îmi aminteşte de un lucru pe care l-am scris în manuscrisul meu. Să ţi-l citesc." Se uită împrejur, nu-l găseşte şi atunci se întoarce spre C, sugerând că poate l-a luat el; devine din ce în ce mai nervos când C respinge sugestia şi în cele din urmă izbucneşte într-o

Fromm Reichmann „Transference Problems în Schizophrenia", *Psychoanalytic Quarterly,* vol. VIII, no. 4. (n.a.) **dată printr-o serie de întrebări: ce este eul? Care este natura acelor acte care oferă**

XCII Cu privire la problemele hipnozei, cf. lista de publicaţii ale lui M H. Erickson, Psychiatry, 1939, vol. 2, no.3, p. 472. (n.a.)

furie deschisă şi îl acuză direct pe C că i-a furat manuscrisul. Merge chiar mái departe. Aduce argumente care să facă plauzibil că C este hoţul. A auzit de la alţii, spune el, că C are foarte mare nevoie de manuscris, că a avut o bună ocazie de a i-l lua şi asa mai departe. îl auzim nu numai acuzându-l pe C, dar şi născocind numeroase „raţionalizări" care să-i facă acuzaţia să pară plauzibilă. (Nici una dintre acestea nu este, bineînţeles adevărată, iar A nu s-ar fi gândit niciodată la ele înainte.)

Să presupunem că o altă persoană intră în cameră în acest moment. N-ar avea nici o îndoială că A spune ceea ce gândeşte şi simte; singura întrebare din mintea sa ar fi dacă acuzaţia este îndreptăţită sau nu, adică dacă conţinutul gândurilor lui A este sau nu conform cu faptele reale. însă noi, care am asistat la întreaga procedură de la început, nu suntem interesaţi să aflăm dacă acuzaţia este îndreptăţită. Noi ştim că nu aceasta este problema, deoarece suntem siguri că ceea ce A simte şi gândeşte acum nu sunt gândurile şi sentimentele lui, ci sunt elemente străine, inoculate în mintea sa de către o altă persoană.

Concluzia la care ajunge persoana care a intrat la mijlocul experimentului ar putea fi ceva de felul: „Iată-l pe A, care arată în mod clar că el are toate aceste gânduri. El este cel care ştie cel mai bine ce gândeşte şi nu există dovadă mai bună decât propria sa afirmaţie cu privire la ceea ce simte. Mai sunt aici celelalte persoane care spun că gândurile lui i-au fost impuse şi că sunt elemente străine, venite din afară. Drept să spun, nu pot decide cine are dreptate; oricare dintre ei poate să greşească. Probabil că, deoarece sunt doi contra unu, şansa mai mare este ca dreptatea să fie de partea majorităţii." Totuşi, noi, care am urmărit întregul experiment, nu ne-am îndoi şi nici noul venit nu s-ar îndoi dacă ar asista la alte experimente hipnotice. Ar vedea atunci că acest tip de experiment poate fi repetat de nenumărate ori, cu diferite persoane şi diferite conţinuturi. Hipnotizatorul poate sugera că un cartof crud este un ananas delicios, iar subiectul va mânca cartofu cu tot gustul asociat unui ananas. Sau că subiectul nu poate vedea nimic, iar subiectul va fi orb. Sau, în sfârşit, că el crede că Pământul este plat şi nu rotund, iar subiectul va argumenta cu înverşunare că Pământul este plat.

Ce dovedeşte experimentul hipnotic – şi în special cel post-hipnotic? Dovedeşte că putem avea gânduri, sentimente, dorinţe şi chiar senzaţii pe care subiectiv le simţim ca fiind ale noastre şi că totuşi, deşi avem aceste gânduri şi sentimente, ele ne-au fost introduse din exterior, sunt în esenţă străine şi nu sunt ceea, ce noi gândim, simţim şi aşa mai departe.

Ce arată experimentul hipnotic particular cu care am început? (1) Subiectul vrea ceva, şi anume să-şi citească manuscrisul; (2) el gândeşte ceva, şi anume că C i l-a luat şi (3) el simte ceva, şi anume furie faţă de C. Am văzut că toate cele trei acte mentale – impulsul voinţei, gândul şi sentimentul lui – nu sunt ale lui în sensul că sunt rezultatul propriei sale activităţi mentale; că nu-şi au originea în el, ci sunt introduse din afară şi sunt simţite în mod subiectiv ca şi cum ar fi ale sale. El dă expresie unui număr de gânduri care nu i-au fost impuse în cursul hipnozei, şi anume acelor „raţionalizări" prin care el îşi „explică" presupunerea că C i-a furat manuscrisul. Dar, cu toate acestea, aceste gânduri sunt ale lui numai într-un sens formal. Deşi ele par că explică suspiciunea, noi ştim că suspiciunea exista dinainte şi că raţionalizările sunt doar născocite pentru a face sentimentul plauzibil; ele nu sunt cu adevărat explicative, ci vin post factum.

Am început cu experimentul hipnotic, deoarece acesta arată în maniera cea mai clară că, deşi cineva poate fi convins de spontaneitatea actelor sale mentale, ele rezultă de fapt din influenţa unei alte persoane, în condiţiile unei situaţii particulare. însă fenomenul poate fi întâlnit nu numai în situaţia hipnotică. Faptul că anumite conţinutui ale gândirii, ale sentimentelor şi ale voinţei noastre sunt induse din afară şi nu sunt autentice există într-o măsură care dă impresia că aceste pseudoacte sunt regula, în timp ce actele mentale autentice reprezintă excepţiile.

Pseudocaracterul pe care îl poate căpăta gândirea este mai bine cunoscut decât acelaşi fenomen în sfera voinţei şi a sentimentului. De aceea, cel mai bine este să începem cu analiza diferenţei dintre gândirea autentică şi pseudogândire. Să presupunem că suntem pe o insulă unde se află pescari şi turişti de

la oraş. Vrem să ştim la ce fel de vreme trebuie să ne aşteptăm
şi întrebăm un pescar şi doi orăşeni, ştiind că toţi au ascultat

buletinul meteorologic la radio. Pescarul, cu îndelungata lui experienţă şi preocupare pentru această problemă a vremii, va începe să se gândească – presupunând că nu-şi făcuse o idee înainte să-l întrebăm noi. Cunoscând importanţa direcţiei vântului, a temperaturii, a umidităţii şi a altor elemente pentru prog- nozarea vremii, el va cântări diverşii factori în funcţie de semnificaţia lor şi va ajunge la o judecată mai mult sau mai puţin precisă. Probabil că îşi va aduce aminte de buletinul meteorologic de la radio, citându-l ca fiind în acord sau în dezacord cu propria opinie; dacă este în dezacord, el poate fi deosebit de atent în cântărirea temeiurilor opiniei sale; dar, şi acesta este punctul esenţial, ceea ce ne spune este opinia lui, rezultatul gândirii lui.

Primul dintre cei doi turişti orăşeni este un om care, atunci când îi cerem părerea, ştie că nu se prea pricepe la vreme şi nici nu simte nevoia de a se pricepe. El răspunde pur şi simplu: „Nu pot să mă pronunţ. Tot ce ştiu este că prognoza meteorologică de la radio este asta.” Celălalt om pe care-l întrebăm este de un alt tip. El crede că ştie foarte multe despre vreme, deşi în realitate ştie puţin. Este genul de persoană care simte că trebuie să fie capabil să răspundă la orice întrebare. Se gândeşte un minut, după care ne spune opinia „lui”, care este de fapt identică cu prognoza de la radio. îl întrebăm care sunt temeiurile sale şi ne spune că a ajuns la acea concluzie ţinând seamă de direcţia vântului, de temperatură şi aşa mai departe.

Văzut din afară, comportamentul acestui om este acelaşi cu cel al pescarului. Totuşi, dacă îl analizăm mai îndeaproape, devine evident faptul că a auzit buletinul meteorologic la radio şi l-a acceptat. Simţindu-se totuşi obligat să aibă propria lui opinie despre subiect, uită că pur şi simplu repetă opinia autorizată a altcuiva şi crede că această opinie este una la care a ajuns prin propria lui gândire. îşi imaginează că temeiurile pe care ni le dă i-au precedat opinia, dar, dacă examinăm aceste temeiuri, observăm că ele nu l-ar fi putut conduce la nici o concluzie cu privire la vreme, dacă nu şi-ar fi format dinainte o opinie. Ele sunt de fapt doar pseudotemeiuri care au funcţia de a face ca opinia lui să pară a fi rezultatul propriei sale gândiri. El are iluzia că a ajuns la o opinie proprie, dar în realitate a

adoptat pur şi simplu opinia unei autorităţi fără să fie conştient de acest proces. S-ar putea foarte bine ca el să aibă dreptate în privinţa vremii, iar pescarul să greşească, dar în acest caz nu opinia „lui” ar fi corectă, chiar dacă pescarul ar greşi într-adevăr cu „propria lui” opinie.

Acelaşi fenomen poate fi observat dacă studiem opiniile oamenilor despre anumite subiecte, de exemplu despre politică, întrebaţi un cititor de rând al unui ziar ce gândeşte în legătură cu o anumită problemă politică. Vă va oferi ca opinie „a lui” o relatare mai mult sau mai puţin exactă a ceea ce a citit şi totuşi – iar acesta este lucrul esenţial – el crede că ceea ce spune este rezultatul propriei lui gândiri. Dacă trăieşte într-o comunitate mică în care opiniile politice se transmit din tată în fiu, „propria lui” opinie poate fi determinată mult mai mult decât ar crede el de autoritatea durabilă a unui părinte sever. Opinia unui alt cititor poate fi urmarea unei stânjeneli de moment, a fricii de-a fi considerat neinformat, astfel încât „gândul” său va fi în esenţă o faţadă, iar nu rezultatul unei combinaţii naturale între experienţă, dorinţă şi cunoaştere. Acelaşi fenomen poate fi întâlnit în cazul judecăţilor estetice. Persoana obişnuită care se duce la un muzeu şi priveşte un tablou al unui pictor faimos, să spunem Rembrandt, îl judecă drept un tablou frumos şi impresionant. Dacă îi analizăm judecata, aflăm că persoana nu are vreo reacţie interioară specială faţă de acel tablou, dar gândeşte că este frumos deoarece ştie că trebuie să gândească că este frumos. Acelaşi fenomen este evident în legătură cu judecata oamenilor despre muzică şi, de asemenea, în legătură cu însuşi actul de percepere. Multe persoane, privind un peisaj faimos, reproduc de fapt fotografiile pe care le-au văzut de multe ori, să spunem pe cărţile poştale, şi, în timp ce cred că „văd” peisajul, au aceste fotografii înaintea ochilor. Sau, fiind martori la un accident care se întâmplă în prezenţa lor, ei văd sau aud situaţia în termenii ştirii din ziar pe care o anticipează. De fapt, pentru mulţi oameni, o experienţă pe care au avut-o, un spectacol sau o întrunire politică la care au participat, devine reală pentru ei numai după ce au citit despre ea în ziar.

Reprimarea gândirii critice începe de regulă devreme. De exemplu, o fetiţă de cinci ani poate recunoaşte nesinceritatea

mamei sale, fie dându-şi seama subtil de faptul că, deşi îi vorbeşte mereu despre dragoste şi prietenie, ea este de fapt rece şi egoistă, fie într-un mod mai brutal, observând că mama are o legătură cu un alt bărbat, în timp ce-şi subliniază permanent înaltele sale norme morale. Copilul simte discrepanţa. Simţul său de dreptate şi adevăr este rănit şi totuşi, depinzând de mamă, care nu ar permite nici un fel de critică şi, să spunem, având un tată slab, pe care nu se poate bizui, copilul este forţat să-şi reprime intuiţia critică. Foarte curând, nu va mai observa ne- sinceritatea sau infidelitatea mamei. îşi va pierde capacitatea de a gândi critic, deoarece pare să fie periculos şi zadarnic să o menţină vie. Pe de altă parte, copilul este impresionat de modelul necesităţii de a crede că mama este sinceră şi cumsecade şi că mariajul părinţilor este unul fericit şi va fi gata să accepte această idee ca şi cum ar fi a sa.

în toate aceste exemple de pseudogândire, problema este dacă gândul este rezultatul propriei gândiri, adică al propriei activităţi, nu dacă conţinutul gândului este adevărat sau nu. Aşa cum s-a sugerat deja în cazul pescarului care face o prognoză a vremii, gândul „lui" poate fi greşit, iar cel al omului care doar repetă gândul indus poate fi adevărat. Pseudogândirea poate fi, de asemenea, perfect logică şi raţională. Caracterul ei neautentic nu se manifestă neapărat prin elemente ilogice. Acest lucru poate fi studiat în raţionalizările care tind să explice o acţiune sau un sentiment pe temeiuri raţionale şi realiste, deşi acestea sunt de fapt determinate de factori iraţionali şi subiectivi. Raţionalizarea poate fi în contradicţie cu faptele sau cu regulile gândirii logice. Dar adesea va fi în sine logică şi raţională; în acest caz iraţionalitatea ei stă doar în faptul că nu ea este motivul real al acţiunii pe care pretinde că a cauzat-o.

Un exemplu de raţionalizare iraţională este înfăţişat într-o glumă binecunoscută. O persoană care împrumutase un vas de sticlă de la un vecin l-a spart şi, cerându-i-se să-l înapoieze, a răspuns: „în primul rând, ţi l-am înapoiat deja; în al doilea rând, nu l-am împrumutat niciodată de la tine; iar în al treilea rând, era deja spart când mi l-ai dat." Avem un exemplu de

raţionalizare „raţională” atunci când o persoană, A, care se găseşte într-o situaţie financiară dificilă, îi cere unei rude, B, să-i împrumute o sumă de bani. B refuză şi spune că face asta deoarece, împrumutându-i banii, nu ar face decât să sprijine înclinaţiile lui A de a fi iresponsabil şi de a se sprijini pe alţii. Această motivaţie poate fi perfect logică, dar cu toate acestea este o raţionalizare, deoarece B nu a vrut cu nici un chip să-i dea banii lui A şi, deşi se crede motivat prin grija faţă de bunăstarea lui A, el este de fapt motivat de propria sa avariţie.

Aşadar, nu ne putem da seama dacă avem de-a face cu o raţionalizare doar prin determinarea logicităţii ca atare a afirmaţiei unei persoane, ci trebuie să luăm în consideraţie şi motivaţiile psihologice care acţionează în ea. Aspectul decisiv nu este ce este gândit, ci cum este gândit. Gândul care este rezultatul gândirii active este întotdeauna nou şi original; original nu neapărat în sensul că nimeni nu l-a mai gândit înainte, ci întotdeauna în sensul că persoana care gândeşte a folosit gândirea ca mijloc de a descoperi ceva nou în lumea din afara sau din interiorul său. Raţionalizărilor le lipseşte, în esenţă, această calitate de a descoperi şi de a dezvălui; ele doar confirmă prejudecata emoţională existentă în persoană. Raţionalizarea nu este un instrument de pătrundere a realităţii, ci o încercare post factum de a-şi armoniza propriile dorinţe cu realitatea existentă.

Ca şi în cazul gândirii, în cazul sentimentului trebuie distins între un sentiment autentic, care-şi are originea în noi înşine, şi un pseudosentiment, care nu este cu adevărat al nostru, deşi noi credem astfel. Să alegem un exemplu din viaţa de fiecare zi, un exemplu tipic pentru caracterul contrafăcut al sentimentelor noastre în contact cu alţii. Observăm un bărbat care participă la o petrecere. Este vesel, râde, face o conversaţie prietenoasă şi, în general, pare să fie foarte fericit şi mulţumit. Luându-şi rămas bun, zâmbeşte prietenos în timp ce spune cât de bine s-a distrat în această seară. Uşa se închide în urma lui – şi acesta este momentul în care îl privim cu atenţie. Pe faţa lui se observă o schimbare bruscă. Zâmbetul i-a dispărut; bineînţeles, era de aşteptat, deoarece acum este singur şi nu este

nimic sau nimeni cu el care să-i stârnească zâmbetul. Dar schimbarea despre care vorbesc este mai mult decât simpla dispariţie a zâmbetului. Pe faţă îi apare o expresie de tristeţe adâncă, aproape de disperare. Această expresie durează probabil doar câteva secunde, după care faţa îşi reia expresia obişnuită, ca o mască; bărbatul se urcă în maşină, se gândeşte la acea seară, se întreabă dacă a făcut sau nu o bună impresie şi simte că aşa a fost. Dar a fost „el" fericit şi vesel în timpul petrecerii? Expresia de scurtă durată de tristeţe şi disperare pe care am observat-o pe faţa lui a fost doar o reacţie de moment fără mare însemnătate? Este aproape imposibil să rezolvăm chestiunea fără să ştim mai multe despre acest om. Totuşi, există un incident care ne poate furniza cheia înţelegerii semnificaţiei veseliei sale.

în noaptea aceea visează că este din nou pe front. A primit ordin să treacă prin liniile inamicului şi să ajungă la statul-major duşman. Se îmbracă într-o uniformă de ofiţer care pare a fi germană şi se pomeneşte brusc într-un grup de ofiţeri germani. Este surprins că statul-major este atât de confortabil şi că toţi sunt atât de prietenoşi cu el, dar este din ce în ce mai înspăimântat că vor descoperi că este spion. Unul dintre ofiţerii mai tineri, pentru care simte o simpatie deosebită, se apropie de el şi îi spune: „Ştiu cine eşti. N-ai decât o singură posibilitate de a scăpa. începe să spui glume, să râzi şi să-i faci să râdă atât de mult încât să le distragi atenţia şi să nu te mai bage în seamă." El este foarte recunoscător pentru acest sfat şi începe să facă glume şi să râdă. în cele din urmă, glumele lui se înmulţesc atât de tare, încât ceilalţi ofiţeri devin suspicioşi şi, cu cât suspiciunea lor creşte, cu atât mai forţate par glumele lui. în sfârşit, îl cuprinde un asemenea sentiment de spaimă încât nu mai poate suporta să rămână; sare deodată de pe scaun şi toţi fug după el. Apoi scena se schimbă şi stă jos într-un tramvai care opreşte chiar în faţa casei lui. Poartă un costum obişnuit şi are un sentiment de uşurare la gândul că războiul s-a terminat.

Să presupunem că suntem în situaţia de a-l întreba a doua zi ce-i vine în minte în legătură cu elementele individuale ale vi-

sului. Notăm aici doar câteva asociaţii care sunt deosebit de semnificative pentru înţelegerea principalului element de care suntem interesaţi. Uniforma germană îi aminteşte că era un invitat la petrecerea din seara precedentă care vorbea cu un pronunţat accent german. îşi aduce aminte că fusese iritat de acest bărbat, pentru că nu îi prea dăduse atenţie, deşi el (cel care a visat) îşi dăduse toată silinţa să facă o impresie bună. în timp ce divaghează cu aceste gânduri îşi aminteşte că la petrecere avusese pentru o clipă sentimentul că acest bărbat cu accent german îşi bătuse de fapt joc de el şi zâmbise impertinent la o afirmaţie a lui. Gândindu-se la încăperea confortabilă în care se afla statul-major, îi vine în minte că era asemănătoare cu încăperea în care stătuse în timpul petrecerii din noaptea precedentă, dar că ferestrele arătau ca ferestrele unei încăperi în care căzuse odată la un examen. Surprins de această asociaţie, continuă să-şi amintească că, înainte de a pleca la petrecere, era oarecum îngrijorat de impresia pe care o va face, în parte pentru că unul dintre invitaţi era fratele unei fete pe care dorea să o cucerească, în parte pentru că gazda avea multă influenţă asupra unui şef de a cărui opinie despre el depindea foarte mult succesul său profesional. Vorbind despre acest şef, spune cât de mult îl antipatizează, cât de umilit se simte că trebuie să se arate prietenos cu el şi că simţise o oarecare antipatie şi faţă de gazdă, deşi aproape că nu-şi dădea seama de asta. O altă asociaţie este că povestise un incident hazliu în legătură cu un bărbat chel, după care s-a simţit uşor neliniştit ca nu cumva să fi jignit gazda care, întâmplător, era şi ea aproape cheală. Tramvaiul i se părea ciudat, deoarece nu părea că merge pe şine. în timp ce vorbeşte despre asta, îşi aduce aminte de tramvaiul cu care mergea la şcoală când era copil şi îi mai vine în minte un amănunt, şi anume că luase locul vatmanului şi se gândise că a conduce un tramvai este uimitor de puţin diferit faţă de a conduce un automobil. Este evident că tramvaiul reprezintă propria lui maşină cu care a venit acasă şi că întoarcerea acasă îi amintea de întoarcerea de la şcoală.

Pentru oricine este obişnuit să înţeleagă semnificaţia vise-

lor, probabil că sunt deja clare implicaţia visului şi a asociaţiilor ce-l însoţesc, deşi numai o parte din asociaţiile bărbatului au fost menţionate şi practic nu s-a spus nimic despre structura personalităţii, despre situaţia trecută şi prezentă a lui. Visul dezvăluie care erau adevăratele lui sentimente la petrecerea din noaptea precedentă. Era neliniştit, îi era frică ca nu cumva să nu reuşească să facă impresia pe care o dorea, era furios pe câteva persoane de care se simţea ridiculizat şi insuficient apreciat. Visul arată că veselia lui era un mijloc de a-şi ascunde neliniştea şi furia şi, în acelaşi timp, un mijloc de a-i linişti pe cei pe care era furios. Toată veselia lui era o mască; nu-şi avea originea în el însuşi, ci acoperea ceea ce simţea el cu adevărat: teamă şi furie. Acest lucru i-a făcut nesigură întreaga sa situaţie, aşa încât se simţea ca un spion în tabăra inamicului, putând fi descoperit în orice moment. Expresia trecătoare de tristeţe şi disperare pe care am observat-o la el chiar la plecare îşi găseşte acum confirmarea şi explicaţia: în acel moment, faţa lui exprima ceea ce el simţea cu adevărat, deşi era un sentiment de care el nu era de fapt conştient. în vis, sentimentul este descris într-un mod dramatic şi explicit, deşi nu se referă deschis la oamenii spre care erau îndreptate sentimentele lui.

Acest om nu este nevrotic şi nici nu era sub hipnoză; el este un individ mai degrabă normal, cu aceeaşi angoasă şi nevoie de-a fi aprobat obişnuite pentru omul modern. El nu era conştient de faptul că veselia sa nu era „a lui", deoarece este atât de deprins să simtă ceea ce trebuie să simtă într-o anumită situaţie, încât mai degrabă excepţia decât regula ar fi cea care l-ar face să simtă că se petrece ceva „ciudat".

Ceea ce este adevărat în privinţa gândirii şi sentimentului este adevărat şi în privinţa voinţei. Majoritatea oamenilor sunt convinşi că, atât timp cât nu sunt constrânşi în mod făţiş de o putere exterioară să facă ceva, deciziile lor sunt ale lor şi că, dacă vor ceva, ei sunt cei ce vor. Dar aceasta este una dintre marile iluzii pe care ni le facem în legătură cu noi înşine. Un mare număr din deciziile noastre nu sunt într-adevăr ale noastre, ci ne sunt sugerate din afară; reuşim să ne convingem că

noi suntem cei care am luat decizia, când, de fapt, ne-am conformat aşteptărilor celorlalţi, conduşi de frica de izolare şi de ameninţări mai directe la adresa vieţii, libertăţii şi liniştii noastre.

Când copiii sunt întrebaţi dacă vor să meargă la şcoală în fiecare zi, iar răspunsul lor este: „Bineînţeles că da" este răspunsul adevărat? De multe ori, cu siguranţă nu. Copilul poate dori să meargă la şcoală destui de des, dar foarte adesea i-ar plăcea să se joace sau să facă altceva. Dacă simte că „vrea să se ducă la şcoală în fiecare zi", poate că îşi refulează aversiunea faţă de caracterul regulat al activităţii şcolare. Simte că se aşteaptă ca el să dorească să meargă la şcoală zilnic, iar această presiune este destul de puternică pentru a ascunde sentimentul că merge atât de des numai fiindcă trebuie. Poate că s-ar simţi mai fericit dacă ar putea fi conştient de faptul că uneori vrea să meargă, iar alteori merge doar pentru că trebuie să meargă. Cu toate acestea, presiunea simţului datoriei este suficient de mare pentru a-i da sentimentul că el vrea ceea ce trebuie să vrea.

Faptul că majoritatea bărbaţilor se căsătoresc din propria lor voinţă este o părere generală. Desigur, există acele cazuri în care bărbaţii se căsătoresc în mod conştient pe baza unui sentiment de datorie sau obligaţie. Există cazuri în care un bărbat se căsătoreşte pentru că el vrea într-adevăr acest lucru. Dar sunt, de asemenea, nu puţine cazuri în care un bărbat (sau o femeie) crede pe plan conştient că vrea să se căsătorească cu o anumită persoană, când de fapt se află prins într-o serie de evenimente care conduc la căsătorie şi par să împiedice orice scăpare. în lunile care preced căsătoria, este ferm convins că el vrea să se căsătorească, iar primul indiciu, destul de tardiv, al faptului că s-ar putea să nu fie aşa este că în ziua căsătoriei intră brusc în panică şi simte impulsul să fugă. Dacă este „rezonabil", acest sentiment durează doar câteva minute, iar la întrebarea dacă doreşte să se căsătorească, va răspunde cu convingerea de nezdruncinat că doreşte.

Am putea continua dând mult mai multe exemple din viaţa de zi cu zi în care oamenii par să ia decizii, par să dorească

ceva, dar de fapt se supun presiunii interioare sau exterioare de „a trebui” să dorească lucrul pe care urmează să-l facă. De fapt, observând fenomenul luării deciziilor umane, suntem surprinşi de măsura în care oamenii greşesc, socotind drept decizie a „lor” ceea ce este în realitate supunere faţă de convenţie, datorie sau presiune pură. S-ar părea că decizia „originală” este un fenomen relativ rar într-o societate care, după cum se presupune, face din decizia individuală piatra de temelie a existenţei sale.

Doresc să adaug un exemplu amănunţit al unui caz de pseudo-voinţă care poate fi frecvent observat în analiza oamenilor care nu au nici un simptom nevrotic. Unul dintre motivele pentru care procedez astfel este faptul că, deşi acest caz inidividual nu prea are de-a face cu marile probleme culturale de care suntem în principal preocupaţi în această carte, el oferă cititorului care nu este familiarizat cu acţiunea forţelor inconştiente o ocazie în plus de a lua cunoştinţă de acest fenomen. Mai mult decât atât, acest exemplu subliniază o idee care, deşi a fost atinsă deja implicit, ar trebui prezentată explicit: legătura dintre refulare şi problema pseudoactelor. Deşi refularea este privită mai ales din punctul de vedere al acţiunii forţelor refulate în comportamentul nevrotic, în vise şi aşa mai departe, este important să subliniem faptul că fiecare refulare elimină părţi ale eului real şi impune înlocuirea unui sentiment refulat cu un pseudo-sentiment.

Cazul pe care vreau să-l prezint acum este cel al unui student la medicină în vârstă de 22 de ani. Este interesat de munca lui şi se înţelege cu oamenii destul de normal. Nu este deosebit de nefericit, deşi deseori se simte puţin obosit şi nu are un chef de viaţă deosebit. Motivul pentru care vrea să fie analizat este unul teoretic, deoarece vrea să devină psihiatru. Singura lui nemulţumire este un fel de blocaj în munca lui medicală. Deseori nu-şi poate aminti lucruri pe care le-a citit, oboseşte exagerat de tare în timpul cursurilor şi se prezintă relativ slab pregătit la examene. Este nedumerit de acest lucru, deoarece în alte privinţe pare să aibă o memorie mult mai bună. Nu are nici o îndoială că vrea să studieze medicina, dar

adesea are îndoieli puternice în ceea ce priveşte capacitatea de a face asta.

După câteva săptămâni de analiză, relatează un vis în care se făcea că este la ultimul etaj al unui zgârie nori pe care îl construise el şi priveşte pe deasupra celorlalte clădiri cu un uşor sentiment de triumf. Deodată, clădirea se prăbuşeşte, iar el s< pomeneşte îngropat sub ruine. Este conştient de eforturile care se fac pentru a îndepărta dărâmăturile şi a-l elibera şi aude cum cineva spune că este grav rănit şi că doctorul va veni imediat. Dar trebuie să aştepte parcă o veşnicie până când să ajungă acesta. Când, în cele din urmă, vine, doctorul descoperă că a uitat să-şi aducă instrumentele şi drept urmare nu poate face nimic ca să-l ajute. îl cuprinde o furie groaznică împotriva lui şi se pomeneşte brusc în picioare, dându-şi seama că nu este deloc rănit. îi surâde batjocoritor doctorului şi în acel moment se trezeşte.

Nu are multe asociaţii în legătură cu visul, dar acestea sunt câteva dintre cele mai relevante. Gândindu-se la clădirea pe care *o* construise, menţionează în mod întâmplător cât de mult îl interesase întotdeauna arhitectura. în copilărie, timp de mulţi ani distracţia lui favorită fusese jocul cu cuburi, iar când avea şaptesprezece ani credea că va deveni arhitect. Când i-a spus acest lucru tatălui său, acesta i-a răspuns prietenos că, bineînţeles, era liber să-şi aleagă cariera, dar că el (tatăl) era sigur că ideea era o rămăşiţă a unor dorinţe din copilărie şi că ar prefera, de fapt, să studieze medicina. Tânărul s-a gândit că tatăl său are dreptate şi de atunci nu a mai pomenit niciodată despre această problemă şi, după cum era de aşteptat, a început să studieze medicina. Asociaţiile cu privire la întârzierea doctorului şi apoi uitarea instrumentelor sunt puţine şi destul de vagi. Totuşi, în timp ce vorbeşte despre această parte a visului, îi trece prin minte că ora sa la analist fusese schimbată şi că, deşi fusese de acord cu schimbarea fără să facă nici o obiecţie, fusese de fapt foarte supărat. Simte, în timp ce vorbeşte, că îl cuprinde furia. îl acuză pe analist că este capricios şi, în cele din urmă, spune: „Asta e, în definitiv oricum nu pot să fac ce vreau.” Este foarte surprins de furia lui

şi de această afirmaţie, deoarece până acum nu mai simţise niciodată vreo duşmănie faţă de analist sau faţă de psihanaliză.

După un timp are un alt vis din care îşi aminteşte numai un fragment: tatăl lui este rănit într-un accident de maşină. El însuşi este doctor şi trebuie să-şi îngrijească tatăl. în timp ce încearcă să-l examineze, se simte complet paralizat şi nu poate să facă nimic. Este cuprins de groază şi se trezeşte.

în asociaţiile sale menţionează şovăielnic că în ultimii câţiva ani se gândise că tatăl lui ar putea muri brusc, iar aceste gânduri l-au înspăimântat. Câteodată se gândise chiar la averea care i-ar rămâne de la el şi la ce ar face cu banii. Nu mersese prea departe cu aceste fantasme, căci le reprima imediat ce începeau să apară. Comparând acest vis cu cel menţionat anterior îl izbeşte faptul că în ambele cazuri doctorul este incapabil să dea vreun ajutor eficient. îşi dă seama mai clar ca oricând că simte că nu va putea fi niciodată de vreun folos ca doctor. Când i se atrage atenţia că în primul vis există un sentiment clar de furie şi batjocură la adresa neputinţei doctorului, îşi aminteşte că adeseori, când aude sau citeşte despre cazuri în care un doctor a fost incapabil să ajute pacientul, are un anumit sentiment de triumf de care altă dată nu era conştient.

Mai departe, în cursul analizei, iese la iveală şi alt material care fusese refulat. Descoperă, spre propria lui uimire, un sentiment puternic de furie împotriva tatălui său şi, mai mult, că sentimentul incapacităţii lui ca doctor face parte dintr-un sentiment mai general de neputinţă care-i cuprinde întreaga viaţă. Deşi în mod superficial el credea că şi-a aranjat viaţa în funcţie de propriile sale planuri, simte acum că, în adâncul său, era pătruns de un sentiment de resemnare. îşi dă seama că era convins că nu putea face ce vrea, ci trebuia să se conformeze cu ceea ce se aştepta de la el. Vede din ce în ce mai clar că nu dorise niciodată cu adevărat să devină medic şi că lucrurile care îl impresionaseră ca lipsă de aptitudini nu erau decât expresia rezistenţei sale pasive.

Acest caz este un exemplu tipic de refulare a dorinţelor reale ale unei persoane şi de adoptare a aşteptărilor altora într-un fel care le face să pară ca fiind propriile sale dorinţe. Am putea

spune că dorinţa originală este înlocuită de o pseudo-dorinţă.

Această înlocuire a actelor originale de gândire, simţire şi voinţă cu pseudo-acte conduce până la urma la înlocuirea eului original cu un pseudo-eu. Eul original este eul care este autorul activităţilor mentale. Pseudo-eul este doar un agent care joacă de fapt rolul pe care o persoană trebuie să-l interpreteze, dar care face acest lucru sub numele de eu. Este adevărat că o persoană poate interpreta multe roluri şi poate fi în mod subiectiv convinsă că ea este „ea" în fiecare rol. în realitate, ea este în toate aceste roluri ceea ce crede că se aşteaptă de la ea să fie, iar pentru mulţi oameni, dacă nu pentru majoritatea, eul original este cu desăvârşire sufocat de pseudo-eu. Uneori, într-un vis, în fantasme sau la beţie poate apărea ceva din eul original, sentimente şi gânduri pe care omul nu le-a trăit de ani de zile. Deseori, acestea sunt urâte şi le-a refulat pentru că îi este frică sau ruşine de ele. Câteodată însă, sunt chiar cele mai bune lucruri din el, pe care le-a refulat datorită fricii sale de a fi ridiculizat sau criticat pentru că are asemenea sentimente.[XCIII]

Pierderea eului şi înlocuirea lui cu un pseudo-eu lasă individul într-o accentuată stare de insecuritate. Este obsedat de îndoială deoarece, fiind în esenţă un reflex al aşteptărilor altora, şi-a pierdut într-o oarecare măsură identitatea. Pentru a învinge panica rezultată dintr-o asemenea pierdere a identităţii, este silit să se conformeze, să-şi caute identitatea prin aprobarea şi recunoaşterea continuă de către alţii. Deoarece nu ştie cine este, vor şti cel puţin ceilalţi – dacă acţionează în funcţie de aşteptările lor; dacă ei ştiu, va şti şi el, doar cu condiţia să-i creadă pe cuvânt.

Automatizarea individului în societatea modernă a sporit

XCIII Procedura psihanalitică este, în esenţă, un proces prin care o persoană încearcă să dezvăluie acest eu original. ¿Asociaţia liberă" înseamnă a-ţi exprima sentimentele şi gândurile originale, spunând adevărul; dar adevărul, în acest sens, nu se referă la faptul că spui ceea ce gândeşti, ci că gândirea însăşi este originală şi nu o adaptare la un gând pe care alţii îl aşteaptă de la noi. Freud a pus accentul pe refularea lucrurilor „rele"; se pâre că nu a observat suficient măsura în care lucrurile „bune" sunt, de asemenea, supuse refulării, (n.a.)

sentimentul de neajutorare şi insecuritate al individului mediu. Astfel, el este gata să se supună noilor autorităţi care îi oferă securitate şi îl eliberează de îndoială. Capitolul următor va analiza condiţiile speciale care au fost necesare pentru ca această ofertă să fie acceptată în Germania; el va arăta că pentru nucleul mişcării naziste – pătura de jos a clasei de mijloc – caracteristic era mecanismul autoritar. în ultimul capitol al acestei cărţi vom continua analiza automatului în raport cu situaţia culturală din propria noastră democraţie.

Capitolul 6

PSIHOLOGIA NAZISMULUI

în capitolul anterior ne-am concentrat atenţia asupra a două tipuri psihologice: caracterul autoritar şi automatul. Sper că analiza amănunţită a acestor tipuri va contribui la înţelegerea problemelor pe care le prezintă acest capitol şi următorul: psihologia nazismului, pe de o parte, şi democraţia modernă, pe de alta.

Pentru a analiza psihologia nazismului, trebuie în primul rând să luăm în considerare o problemă preliminară – relevanţa factorilor psihologici în înţelegerea nazismului. în discutarea ştiinţifică a nazismului şi încă mai mult în cea curentă, sunt prezentate deseori două puncte de vedere opuse: primul, că psihologia nu oferă nici o explicaţie unui fenomen economic şi politic cum este fascismul, iar al doilea, că fascismul este în întregime o problemă psihologică.

Primul punct de vedere consideră nazismul fie ca efect al unui dinamism exclusiv economic – al tendinţelor expansive ale imperialismului german, fie ca fiind un fenomen esenţialmente politic – cucerirea statului de către un partid politic susţinut de industriaşi şi iuncheri; pe scurt, victoria nazismului este privită ca rezultatul şarlataniei unei minorităţi şi constrângerii majorităţii populaţiei.

Pe de altă parte, al doilea punct de vedere susţine că nazismul poate fi explicat doar în termenii psihologiei sau mai degrabă în aceia ai psihopatologiei. Hitler este privit drept nebun sau „nevrotic", iar cei care îl urmează sunt consideraţi a fi tot atât de nebuni şi de dezechilibraţi mintal. Potrivit acestei explicaţii, aşa cum o prezintă L. Mumford, adevăratele izvoare ale fascismului sunt de găsit *în sufletul omenesc, nu în economie.* El continuă: *în imensa trufie, în plăcerea cruzimii, în de-*

zintegrarea nevrotică – în acestea, iar nu în Tratatul de la

Versailles sau în incompetenţa Republicii Germane stă explicaţia fascismului.[XCIV]

în opinia noastră, nici una dintre aceste explicaţii care accentuează factorii politici şi economici, excluzându-i pe cei psihologici – sau viceversa – nu este corectă. Nazismul este o chestiune psihologică, dar factorii psihologici înşişi trebuie înţeleşi ca fiind modelaţi de factorii socio-economici; nazismul este o chestiune economică şi politică, dar puterea pe care o are asupra unui întreg popor trebuie înţeleasă pe baze psihologice. Ceea ce ne preocupă în acest capitol este acest aspect psihologic al nazismului, bazele lui umane. Aceasta ridică două probleme: structura de caracter a acelor oameni la care a apelat şi caracteristicile psihologice ale ideologiei care l-au făcut un instrument atât de eficient tocmai faţă de acei oameni.

Având în vedere baza psihologică a succesului nazismului, trebuie făcută de la început o diferenţiere: o parte a populaţiei s-a supus regimului nazist fără a opune o rezistenţă puternică, dar şi fără să devină admiratori ai ideologiei şi practicii politice naziste. O altă parte a fost profund atrasă de noua ideologie şi s-a ataşat fanatic de cei ce au proclamat-o. Primul grup era alcătuit în principal din clasa muncitoare şi din burghezia liberală şi catolică. în ciuda unei organizări excelente, în special a clasei muncitoare, aceste grupuri, deşi permanent ostile nazismului de la începutul lui până în 1933, nu au manifestat rezistenţa interioară care ar fi putut fi de aşteptat ca urmare a convingerilor lor politice. Voinţa lor de a rezista s-a sfărâmat rapid şi de atunci n-au mai creat mari dificultăţi regimului (exceptând, bineînţeles, mica minoritate care a luptat eroic împotriva nazismului în toţi aceşti ani). Din punct de vedere psihologic, această grabă de a se supune regimului nazist pare să se datoreze în principal unei stări de oboseală interioară şi de resemnare, care, aşa cum se va arăta în capitolul următor, este caracteristică îndividului din epoca contemporană chiar în ţările democratice. în Germania era prezentă o condiţie în plus în ceea ce privea clasa muncitoare: înfrângerea suferită după primele ei victorii în revoluţia din 1918. Clasa muncitoare a intrat în perioada postbelică cu speranţe puternice de realizare a socialismului sau cel puţin de ascensiune clară a poziţiei ei politice, economice şi sociale; dar, indiferent de motive, a fost martora unui şir neîntrerupt de înfrângeri care a adus cu sine înşelarea totală a tuturor speranţelor ei. La începutul lui 1930, roadele victoriilor sale iniţiale erau aproape complet distruse, iar rezultatul a fost un profund sentiment de resemnare, de neîncredere în conducătorii lor, de îndoială în privinţa valorii oricărui tip de organizaţie şi activitate politică. Ei au rămas totuşi membri ai partidelor respective şi, la nivel conştient, au continuat să creadă în doctrinele lor politice; dar, adânc înăuntrul lor, mulţi au renunţat la vreo speranţă în eficacitatea acţiunii politice.

Un stimulent în plus pentru loialitatea majorităţii populaţiei faţă de guvernul nazist a devenit eficace după venirea lui Hitler la putere. Guvernul lui Hitler a devenit atunci pentru milioane de oameni identic cu „Germania". O dată ce el deţinea puterea de guvernare, a lupta împotriva lui implica autoexcluderea din comunitatea germanilor; când alte partide politice erau desfiinţate, iar partidul nazist „era" Germania, opoziţia faţă de el însemna opoziţie faţă de Germania. Se pare că nimic nu este mai greu pentru omul de rând decât să suporte sentimentul de a nu se identifica cu un grup mai mare. Oricât de mult s-ar opune un cetăţean german principiilor nazismului, dacă trebuie să aleagă între a fi singur şi sentimentul că aparţine Germaniei, cei mai mulţi îl vor alege pe ultimul. Se poate observa în multe cazuri că persoane care nu sunt naziste apără cu toate acestea nazismul împotriva criticilor străinilor, deoarece simt că un atac la adresa nazismului este un atac la adresa Germaniei. Frica de izolare şi şubrezenia relativă a principiilor morale ajută orice partid să câştige loialitatea unui larg sector al populaţiei, o dată ce acel partid a înhăţat puterea statală.

Aceste consideraţii au drept consecinţă o axiomă importantă pentru problemele propagandei politice: orice atac la adresa Germaniei ca atare, orice propagandă defăimătoare care se referă la „germani" (aşa cum era simbolul „hunului" în ultimul război), nu face decât să sporească loialitatea acelora care nu

XCIV L. Mumford, *Faith for Living,* Seeker and Warburg, London, 1941, p. 118. (n.a.)

se identifică pe de-a-ntregul cu sistemul nazist. Totuşi, această

problemă nu poate fi soluționată în mod fundamental printr-o propagandă iscusită, ci doar prin victoria în toate țările a unui adevăr fundamental: acela că principiile etice stau deasupra existenței națiunii și că prin aderarea la aceste principii un individ aparține comunității tuturor acelora care împărtășesc, au împărtășit și vor împărtăși această credință.

În contrast cu atitudinea resemnată sau negativă a clasei muncitoare și a burgheziei liberale și catolice, ideologia nazistă a fost salutată cu înflăcărare de către straturile de jos ale clasei de mijloc, alcătuite din mici negustori, meșteșugari și funcționari.[xcv]

Membrii generației mai vârstnice din această clasă au format baza de masă mai pasivă; fiii și fiicele lor au fost luptătorii mai activi. Asupra lor, ideologia nazistă – spiritul ei de supunere oarbă față de un conducător și de ură împotriva minorităților rasiale și politice, setea ei de cucerire și dominație, glorificarea poporului german și a „rasei nordice" – a exercitat o atracție emoționalâ înspăimântătoare, iar această atracție a fost cea care i-a subjugat și i-a transformat în partizani înflăcărați ai cauzei naziste și în luptători pentru ea. Răspunsul la întrebarea de ce ideologia nazistă a avut o priză atât de mare la pătura de jos a clasei de mijloc trebuie căutat în caracterul social al acestei clase. Caracterul ei social a fost considerabil diferit de cel al clasei muncitoare, de cel al straturilor mai înalte ale clasei de mijloc și de cel al nobilimii dinainte de războiul din 1914. De fapt, anumite trăsături au fost caracteristice acestei părți a clasei de mijloc de-a lungul întregii sale istorii: dragostea lor pentru cel puternic, ura pentru cel slab, meschinăria lor, ostilitatea, economia de sentimente ca și cea de bani și, în primul rând, ascetismul lor. Perspectiva lor asupra vieții era îngustă, îl suspectau și îl urau pe străin și erau curioși și invidioși pe cunoștințele lor, raționalizându-și invidia ca indignare morală; întreaga lor viață era bazată pe principiul

XCV Pentru acest întreg capitol și în special pentru rolul păturii de jos a clasei de mijloc, cf. articolul edificator al lui Harold D.Lasswell „The Psychology of Hitlerism" în *Political Quarterly,* vol. IV, 1933, Macmillan & Co., London, p. 374 și EL. Schuman, *Hitler and the Nazi Dictatorship,* Hale, London, 1936. (n.a.) '

puținătății – economice și psihologice.

A spune că caracterul social al păturii de jos a clasei de mijloc era diferit de cel al clasei muncitorești nu înseamnă că această structură de caracter nu ar fi fost prezentă și la clasa muncitoare. Dar ea a fost tipică păturii de jos a clasei de mijloc, în timp ce doar o mică parte a clasei muncitoare prezenta aceeași structură de caracter într-un mod tot atât de pronunțat; totuși, o trăsătură sau alta, într-o formă mai puțin accentuată, cum ar fi respectul sporit față de autoritate sau economie, putea fi găsită, de asemenea, la majoritatea membrilor clasei muncitoare. Pe de altă parte, se pare că o mare parte a funcționarilor – probabil majoritatea – semănau mai mult cu structura de caracter a muncitorilor (în special cei din marile fabrici) decât cu cea a „vechii clase de mijloc", care nu participa la ascensiunea capitalismului monopolist, ci era în primul rând amenințată de el.[xcvi]

Deși se poate afirma despre caracterul social al păturii de jos a clasei de mijloc că a fost aceleași cu mult înainte de războiul din 1914, este de asemenea adevărat că evenimentele de după război au accentuat tocmai trăsăturile la care ideologia nazistă făcea un puternic apel: dorința ei de supunere și setea de putere.

În perioada dinaintea Revoluției germane din 1918, poziția economică a straturilor de jos ale vechii clase de mijloc, a micului om de afaceri independent și a meșteșugarului, era deja în declin; dar situația nu era disperată și existau o seamă de factori care lucrau la stabilitatea ei.

Autoritatea monarhiei era necontestată și, sprijinindu-se pe ea și identificându-se cu ea, membrul păturii de jos a clasei de

XCVI Punctul de vedere prezentat aici se bazează pe rezultatele unui studiu nepublicat despre *Character of German Workers and Employees în 1929-1930,* întreprins de A Hartoch, E. Herzog, H. Schachtel și de mine (cu o introducere istorică de F. Neumann), sub auspiciile International Institute of Social Research, Columbia University. Analiza răspunsurilor a șase sute de persoane la un chestionar amănunțit a arătat că o mică parte a celor chestionați au manifestat caracterul autoritar, că pentru aproximativ același număr de oameni căutarea libertății și independenței a prevalat, în timp ce marea majoritate a prezentat un amestec mai puțin clar de trăsături diferite, (n-a.)

mijloc căpăta un sentiment de securitate şi o mândrie narcisistă. De asemenea, autoritatea religiei şi moralitatea tradiţională erau încă bine înrădăcinate. Familia era încă nezdruncinată şi un refugiu sigur într-o lume ostilă. Individul simţea că aparţine unui sistem social şi cultural stabil în care fiecare îşi are locul lui bine definit. Supunerea şi loialitatea faţă de autorităţile existente erau o soluţie satisfăcătoare a tendinţelor lui masochiste; totuşi, el nu s-a îndreptat către extrema abandonării de sine şi şi-a păstrat un simţ al importanţei propriei personalităţi. Ceea ce îi lipsea lui ca individ în privinţa securităţii şi agresivităţii era compensat de forţa autorităţilor cărora li se supunea. Pe scurt, poziţia sa economică era încă destul de solidă pentru a-i da un sentiment de mândrie de sine şi de relativă securitate, iar autorităţile pe care se sprijinea erau destul de puternice pentru a-i da securitatea suplimentară pe care propria poziţie individuală nu i-o putea asigura.

Perioada postbelică a schimbat această situaţie în mod considerabil. în primul rând, declinul economic al vechii clase de mijloc era mai rapid; acest declin era accelerat de inflaţie, culminând în 1923, care a spulberat aproape complet economiile multor ani de muncă.

Deşi anii dintre 1924 şi 1928 au adus o creştere economică şi noi speranţe pentru pătura de jos a clasei de mijloc, aceste câştiguri au fost distruse de depresiunea economică după 1929. Ca şi în perioada inflaţiei, clasa de mijloc, presată între muncitori şi clasele dominante, era grupul cel mai lipsit de apărare şi de aceea, cel mai greu lovit.[4]

Dar în afară de aceşti factori economici au existat şi considerente psihologice care au agravat situaţia. înfrângerea în războiul şi căderea monarhiei a fost unul dintre ele. Deoarece monarhia şi statul fuseseră stânca solidă pe care, psihologic vorbind, îşi construise existenţa mic burghezul, eşecul şi înfrângerea lor au nimicit temelia propriei lui vieţi. Dacă Kaiserul putea fi ridiculizat public, dacă ofiţerii puteau fi atacaţi, dacă statul trebuia să-şi schimbe forma şi să accepte „agitatori roşii" ca miniştri de cabinet şi un şelar ca preşedinte, în ce putea bietul om să mai aibă încredere? El se identifica pe sine în maniera lui subalternă cu toate aceste instituţii; acum, de vreme ce ele dispăruseră, încotro să se îndrepte?

De asemenea, inflaţia a jucat atât un rol economic, cât şi unul psihologic. A fost o lovitură mortală dată principiului economiei, ca şi autorităţii statului. Dacă economiile pe care le-ai făcut de-a lungul multor ani, pentru care ai sacrificat atât de multe mici plăceri, puteau fi pierdute fără ca tu însuţi să faci vreo greşeală, care mai era rostul economisirii? Dacă statul îşi putea încălca promisiunile imprimate pe bancnote şi credite, în ale cui promisiuni mai puteai crede?

Nu doar poziţia economică a păturii de jos a clasei de mijloc a fost cea care a mers într-un declin mai rapid după război, ci şi prestigiul ei social. înainte de război, membrul ei se putea considera cu ceva mai bun decât un muncitor. După revoluţie, prestigiul social al clasei muncitoare a crescut considerabil şi, în consecinţă, prestigiul păturii de jos a clasei de mijloc a scăzut corespunzător. Nu mai era nimeni care să fie privit ca inferior, privilegiu care fusese întotdeauna una dintre cele mai puternice valori în viaţa micilor negustori şi a altora ca ei.

Pe lângă aceşti factori, ultimul refugiu al securităţii clasei de mijloc a fost de asemenea distrus: familia. Evoluţia postbelică, în Germania probabil mai mult decât în alte ţări, a zdruncinat autoritatea tatălui şi moralitatea vechii clase de mijloc. Cei din generaţia mai tânără acţionau după bunul lor plac, fără să le mai pese dacă acţiunile lor erau sau nu aprobate de părinţi.

Cauzele acestei evoluţii sunt prea numeroase şi prea complexe pentru a fi discutate aici în amănunţime. Voi menţiona doar câteva. Declinul vechilor simboluri sociale ale autorităţii, ca monarhia şi statul, a afectat rolul autorităţilor individuale, al părinţilor. Dacă aceste autorităţi, pe care generaţia tânără a fost învăţată de către părinţi să le respecte, s-au dovedit a fi slabe, atunci părinţii şi-au pierdut şi ei prestigiul şi autoritatea. Un alt factor a fost acela că, datorită condiţiilor schimbate, în special datorită inflaţiei, generaţia mai vârstnică a fost tulburată şi pusă în încurcătură şi s-a adaptat mai puţin la noile condiţii decât generaţia mai tânără şi mai inteligentă. Astfel,

4. Schuman, *op. cit., p.* 104 (n.a.)

generația tânără s-a simțit superioară celor mai în vârstă și nu

4. Schuman, *op. cit., p.* 104
(n.a.)

i-a mai luat prea în serios pe ei şi învăţăturile lor. Mai mult decât atât, declinul economic al clasei de mijloc i-a privat pe părinţi de rolul lor economic de susţinători ai viitorului economic al copiilor.

Generaţia în vârstă din pătura de jos a clasei de mijloc a devenit mai aspră şi mai resentimentară, dar într-un mod pasiv; generaţia tânără urmărea acţiunea. Poziţia ei economică era agravată de faptul că baza unei existenţe economice independente, aşa cum avuseseră părinţii lor, se pierduse; piaţa profesională era saturată, iar şansele de a-şi câştiga existenţa ca medic sau avocat erau mici. Cei care luptaseră în război simţeau că aveau dreptul la o viaţă mai bună decât cea pe care o trăiau de fapt. în special numeroşii tineri ofiţeri, care ani de zile au fost obişnuiţi să comande şi să-şi exercite în mod natural puterea, nu se puteau împăca cu gândul de-a deveni funcţionari sau comis voiajori.

Creşterea frustrării sociale a condus la o proiecţie care a devenit o sursă importantă a naţional-socialismului: în loc să fie conştienţi de destinul economic şi social al vechii clase de mijloc, membrii ei se gândeau la destinul lor, pe plan conştient, în termenii naţiunii. înfrângerea naţională şi Tratatul de la Ver- sailles au devenit simboluri spre care s-a deplasat frustrarea reală, cea socială.

S-a spus deseori că tratamentul la care a fost supusă Germania de către învingătorii din 1918 a fost unul dintre principalele cauze ale ascensiunii nazismului. Acest enunţ are nevoie de un amendament. Majoritatea germanilor au simţit că tratatul de pace era nedrept; dar în timp ce clasa de mijloc a reacţionat cu o profundă amărăciune, aceasta a fost mult mai mică printre muncitori. Ei se opuseseră vechiului regim, iar pierderea războiului însemna pentru ei înfrângerea acestui regim. Simţeau că au luptat cu curaj şi că nu au nici un motiv să se simtă ruşinaţi. Pe de altă parte, victoria revoluţiei, care fusese posibilă doar prin înfrângerea monarhiei, le-a adus avantaje economice, politice şi umane. Resentimentul împotriva Versailles-ului îşi avea baza în pătura de jos a clasei de mijloc; resentimentul naţionalist era o raţionalizare,

proiectând inferioritatea socială în inferioritatea naţională.

Această proiecţie este foarte evidentă în evoluţia personală a lui Hitler. El era reprezentantul tipic al păturii de jos a clasei de mijloc, un nimeni cu nici un viitor şi nici o şansă. A simţit foarte intens rolul de paria. Deseori vorbeşte în *Mein Kampf* despre sine ca despre un „nimeni", ca despre „necunoscutul" care era în tinereţe. Dar deşi aceasta se datora în primul rând poziţiei sale sociale, o putea raţionaliza în simboluri naţionale. Fiind născut în afara Reichului, s-a simţit exclus nu atât social, cât naţional, iar marele Reich german la care toţi fiii săi să se poată întoarce a devenit pentru el simbolul prestigiului social şi al securităţii.[XCVII]

Sentimentul de neputinţă, de angoasă şi de izolare faţă de întregul social al vechii clase de mijloc şi distructivitatea izvorâtă din această situaţie nu a fost singura sursă psihologică a nazismului. Ţăranii se simţeau plini de resentimente împotriva creditorilor urbani cărora le erau datori, în vreme ce muncitorii simţeau o dezamăgire profundă şi erau descurajaţi de constanta retragere politică de după primele lor victorii din 1918, sub o conducere care-şi pierduse toată iniţiativa strategică. Marea majoritate a populaţiei era cuprinsă de sentimentul insignifianţei şi neputinţei individuale pe care l-am descris ca fiind tipic capitalismului monopolist în general.

Aceste condiţii psihologice nu au fost „cauza" nazismului. Ele au constituit baza lui umană fără de care nu s-ar fi dezvoltat, dar orice analiză a întregului fenomen al ascensiunii şi victoriei nazismului trebuie să se ocupe atât de condiţiile strict economice şi politice, cât şi de cele psihologice. Având în vedere literatura privitoare la acest aspect, precum şi scopurile specifice ale acestei cărţi, nu este nevoie să intrăm într-o analiză a acestor probleme economice şi politice. Cititorul îşi poate reaminti totuşi rolul pe care l-au jucat reprezentanţii marii industrii şi iuncherii pe jumătate făliţi în instaurarea nazismului. Fără sprijinul lor, Hitler n-ar fi putut învinge niciodată, iar sprijinul lor şi-a avut rădăcinile în înţelegerea de

XCVII Adolf Hitler, *Mein Kampf,* Hurst and Blackett, London, 1939, p. 3. (n.a.)

către ei a intereselor lor economice mult mai mult decât în factorii psihologici.

Această clasă a proprietarilor era confruntată cu un parlament în care 40% din deputaţi erau socialişti şi comunişti reprezentând grupuri nemulţumite de sistemul social existent şi în care era un număr în creştere de deputaţi nazişti care reprezentau de asemenea o clasă în opoziţie dură cu cei mai puternici reprezentanţi ai capitalismului german. Un parlament care prezenta astfel, în majoritatea lui, tendinţe îndreptate împotriva interesului lor economic era socotit periculos. Ei spuneau că democraţia nu funcţionează. De fapt s-ar putea spune că democraţia a funcţionat prea bine. Parlamentul era mai degrabă o reprezentare adecvată a intereselor corespunzătoare diferitelor clase ale populaţiei germane şi chiar pentru acest motiv sistemul parlamentar nu mai putea fi împăcat cu nevoia de menţinere a privilegiilor marii industrii şi proprietarilor de pământ pe jumătate feudali. Reprezentanţii acestor grupuri privilegiate se aşteptau ca nazismul să orienteze resentimentul emoţional care îi ameninţa pe alte canale şi în acelaşi timp să înhame naţiunea în serviciul propriilor lor interese economice, în linii mari, ei nu au fost dezamăgiţi. Fără îndoială, în mici amănunte au greşit. Hitler şi birocraţia lui nu erau instrumente cărora să li se dea ordine de către Thysseni şi Kruppi, care trebuiau să-şi împartă puterea cu birocraţii nazişti şi deseori să li se supună. Dar deşi nazismul s-a dovedit a fi păgubitor economic pentru toate celelalte clase, el a favorizat interesele celor mai puternice grupuri ale industriei germane. Sistemul nazist este versiunea „raţionalizată” [„streamlined” version] a imperialismului german antebelic şi a mers mai departe acolo unde monarhia n-a izbutit. (Republica, totuşi, n-a întrerupt cu adevărat dezvoltarea capitalismului monopolist german, ci l-a încurajat cu mijloacele pe care le-a avut la dispoziţie.)

Există o întrebare pe care mulţi cititori probabil că o au în minte în acest moment: cum se împacă faptul că baza psihologică a nazismului era vechea clasă de mijloc cu faptul că nazismul funcţionează în interesul imperialismului german?

Răspunsul la această întrebare este în principiu acelaşi cu cel dat la întrebarea privind rolul clasei de mijloc orăşeneşti în perioada ascensiunii capitalismului. în perioada postbelică, clasa de mijloc, în special pătura ei de jos, era ameninţată de capitalismul monopolist. I-a fost stârnită angoasa şi, prin aceasta, ura; a intrat în panică şi a fost cuprinsă de o sete de supunere ca şi de una de dominare asupra celor care erau lipsiţi de putere. Aceste sentimente erau folosite de o clasă cu totul diferită pentru a susţine un regim care lucra pentru propriile ei interese. Hitler s-a dovedit a fi un astfel de instrument eficace, deoarece întrunea atât caracteristicile unui mic burghez plin de resentimente şi ură cu care pătura de jos a clasei de mijloc se putea identifica emoţional şi social, cât şi cele ale unui oportunist care era gata să servească interesele industriaşilor şi iun- cherilor germani. Iniţial, el a pozat într-un Mesia al vechii clase de mijloc, a promis distrugerea magazinelor universale, anularea dominaţiei capitalului bancar şi aşa mai departe. Dosarul este suficient de clar. Aceste promisiuni nu au fost îndeplinite niciodată. Oricum, asta nu conta. Nazismul n-a avut niciodată principii economice sau politice veritabile. Este esenţial să se înţeleagă că adevăratul principiu al nazismului este oportunismul său radical. Ceea ce conta era că sute de mii de mic burghezi, care într-un curs normal al evenimentelor ar fi avut puţine şanse de a câştiga bani sau putere, obţineau acum, ca membri ai birocraţiei naziste, o mare parte din bogăţia şi prestigiul pe care clasele dominante au fost forţate să le împartă cu ei. Altora, care nu erau membri ai maşinăriei naziste, li s-au dat slujbele retrase evreilor şi inamicilor politici; iar în ceea ce priveşte restul, deşi n-au obţinut mai multă pâine, au obţinut „circul". Satisfacţia emoţională oferită de aceste spectacole sadice şi de o ideologie care le dădea un sentiment de superioritate faţă de restul omenirii a putut să îi compenseze – cel puţin pentru un timp – pentru faptul că vieţile lor fuseseră sărăcite din punct de vedere economic şi cultural.

Am văzut, pe de altă parte, că anumite schimbări socio-economice, mai ales declinul clasei de mijloc şi puterea în

ascensiune a capitalului monopolist, au avut un profund efect psihologic. Aceste efecte erau intensificate sau sistematizate de o ideologie politică – ca de ideologiile religioase în secolul al XVI-lea – iar forţele psihice astfel stârnite deveneau eficiente într-o direcţie opusă intereselor economice iniţiale ale acestei clase. Nazismul a reînviat din punct de vedere psihologic pătura de jos a clasei de mijloc, în timp ce participa la distrugerea vechii sale poziţii socio-economice. I-a mobilizat energiile emoţionale pentru a deveni o forţă importantă în lupta pentru atingerea scopurilor economice şi politice ale imperialismului german.

în paginile următoare vom încerca să arătăm că personalitatea lui Hitler, învăţăturile lui şi sistemul nazist exprimă o formă extremă a structurii de caracter pe care am numit-o „autoritară" şi că tocmai prin acest fapt a exercitat o atracţie puternică pentru acele părţi ale populaţiei care aparţineau – mai mult sau mai puţin – aceleiaşi structuri de caracter.

Autobiografia lui Hitler este o ilustrare a caracterului autoritar, la fel de bună ca oricare alta şi deoarece, în afară de asta, ea este cel mai reprezentativ document al literaturii naziste, o voi folosi ca principală sursă pentru analizarea psihologiei nazismului.[XCVIII]

Esenţa caracterului autoritar a fost descrisă ca fiind prezenţa simultană a pulsiunilor sadice şi masochiste. Sadismul a fost înţeles ca urmărind puterea nelimitată asupra altei persoane, mai mult sau mai puţin amestecat cu distructivitatea; masochismul, ca urmărind dizolvarea propriei persoane într-o putere copleşitor de mare şi participarea la forţa şi gloria ei. Atât tendinţele masochiste, cât şi cele sadice, sunt cauzate de incapacitatea individului izolat de a fi singur şi de nevoia lui de o relaţie simbiotică care să-i înfrângă această singurătate.

Setea sadică de putere îşi găseşte numeroase expresii în

XCVIII Traducerea celei mai mari părţi a citatelor din *Mein Kampf a* fost preluată din Adolf Hitler, Mein Kampjf, trad. rom. Maria Florea, Bucureşti, Ed. Pacifica, 1993. în parantezele drepte ce urmează după notele autorului vor fi menţionate paginile la care pot fi găsite citatele în această ediţie, (n.t.)

Mein Kampf. **Ea este caracteristică pentru relaţia lui Hitler cu masele de germani pe care le dispreţuieşte şi le „iubeşte" în manieră tipic sadică, ca şi pentru relaţia cu inamicii săi politici faţă de care îşi manifestă acele elemente distructive care Sunt o componentă importantă a sadismului său. El vorbeşte despre satisfacţia pe care o găseşte masa în dominare. Ea nu concepe decât *victoria celui mai tare şi nimicirea sau cel puţin subjugarea* necondiţionată a celui mai slab.[XCIX]**

***După cum femeia... se supune celui puternic în timp ce pe cel slab îl domină, tot astfel* şi *mulţimea îl preferă jelbarului pe stăpân şi se simte mai liniştită de o doctrină care nu mai admite prezenţa alteia, decât de o toleranţă liberală. Toleranţa îi dă un sentiment de părăsire; nu-i foloseşte la nimic. Faptul că asupra ei se exercită un neruşinat terorism intelectual, că se dispune de libertatea ei umană îi scapă complet şi nu bănuieşte nimic din întreaga eroare a* doctrinei.[C]**

El descrie frângerea voinţei auditoriului de către forţa superioară a oratorului ca factor esenţial în propagandă. Nu ezită să admită chiar că oboseala fizică a auditorilor este cea mai binevenită condiţie pentru sugestibilitatea lor. Discutând problema orei celei mai potrivite din zi pentru mitingurile politice de masă, el spune:

Dimineaţa şi în timpul zilei, puterea de voinţă a oamenilor se opune cu maximă energie încercărilor de a li se sugera o voinţă străină, o opinie străină. Seara însă, ei cedează mai uşor forţei dominatoare a unei voinţe mai puternice. Căci, în realitate, fiecare adunare de acest fel este o luptă între două forţe opuse. Puternicul talent oratoric al unei naturi dominatoare de apostol va reuşi mai uşor să insufle o nouă voinţă unor oameni care au suferit deja,* în mod *firesc, o* scădere a puterii *lor de rezistenţă, mai mult decât dacă ar fi fost încă în deplina posesiune a tuturor resorturilor spiritului şi voinţei lor.[CI]

Hitler este el însuşi foarte conştient de condiţiile care facili-

---

XCIX *op. cit.,* p. 469. (n.a.) [p.236]
C op. cit., p. 56. (n.a.) [p.30]
CI op. *cit.,* p. 710 sq. (n.a.) [p.335]

tează dorinţa de supunere şi dă o descriere excelentă a situaţiei individului prezent la un miting de masă.

Marea adunare populară este deja necesară deoarece: în cadrul ei, omul care la* început se simţea izolat în *calitatea sa de viitor partizan al tinerei mişcări şi care cedează uşor temerii de a fi singur, primeşte pentru întâia oară imaginea unei comunităţi mai largi, ceea* ce produce asupra majorităţii oamenilor *efectul unei încurajări şi al unei îmbărbătări. ...Când, venind din micul său atelier, sau din marea uzină în care se simte atât* de mic, *pătrunde pentru întâia oară într-o mare adunare popu-Iară, când se vede înconjurat de mii de oameni care au aceeaşi credinţă... atunci el cade sub această influenţă miraculoasă pe care noi o numim sugestionarea masei.[CII CIII]

Goebbels descrie masele în aceeaşi manieră. *Oamenii nu vor nimic decât să fie guvernaţi decent, scrie* el în romanul *Michaei.*[11] Ei nu sunt pentru el *nimic mai mult decât este piatra pentru sculptor. Conducătorul şi masele reprezintă tot atât de puţin o problemă cât pictorul şi culoarea.*[CIV]

în altă carte, Goebbels oferă o descriere exactă a dependenţei sadicului de obiectele lui; cât de slab şi de gol se simte dacă nu are putere asupra cuiva şi cum îi dă această putere forţe noi. Aceasta este relatarea lui Goebbels cu privire la ceea ce se întâmplă în el însuşi: *Câteodată eşti* cuprins *de* o *profundă depresie. O poţi înfrânge doar dacă eşti din nou în fruntea maselor. Oamenii sunt izvorul puterii noastre.*[CV]

***O* prezentare a acestui tip special de putere asupra oamenilor pe care naziştii o numesc conducere este oferită de Ley, conducătorul frontului german de muncă. Analizând calităţile care se cer unui conducător nazist şi scopurile educaţiei conducătorilor, el scrie:**

***Vrem să ştim dacă aceşti oameni au voinţa de a conduce, de a fi stăpâni, într-un* cuvânt, de a domina. ...Vrem să dominăm şi**

CII *op. cit.,* p. 715,716. (n.a.) [p. 337,338]

CIII Joseph Goebbels, *Michael,* F. Eher, München, 1936, p. 57. (n.a.)

CIV op. cit., p. 21. (n.a.)

CV Goebbels, *Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei,* F. Eher, München, 1934, p. 120. (n.a.)

ne *place aceasta. ...îi vom învăţa pe aceşti oameni să călărească... cu scopul de a le da sentimentul dominaţiei absolute asupra unei fiinţe vii.*[CVI]

Acelaşi accent pe putere este prezent şi în formularea lui Hitler asupra scopurilor educaţiei. El spune în legătură cu elevii că *întregul sistem de educaţie şi de cultură trebuie să urmărească să le dea convingerea că ei sunt absolut superiori celorlalte popoare.*[CVII]

Faptul că altundeva declară că un băiat ar trebui învăţat să sufere nedreptatea fără să se revolte nu va mai frapa cititorul – sau cel puţin aşa sper eu – ca fiind ceva ciudat. Această contradicţie este tipică ambivalenţei sado-masochiste dintre setea de putere şi cea de supunere.

Dorinţa de putere asupra maselor este cea care îi mână pe membrii „elitei", pe conducătorii nazişti. După cum arată citatele de mai sus, această dorinţă de putere este câteodată dezvăluită cu o francheţe aproape surprinzătoare. Uneori, ea este pusă într-o formă mai puţin ofensivă, accentuându-se că ceea ce doresc masele este tocmai să fie conduse. Altădată, necesitatea de a flata masele şi deci de a ascunde dispreţul cinic pentru ele conduce la trucuri de genul următor: vorbind despre instinctul de autoconservare, care pentru Hitler, aşa cum vom vedea mai târziu, este mai mult sau mai puţin identic cu pulsiunea de putere, el spune că instinctul de autoconservare a atins, o dată cu arianul, cea mai nobilă formă, deoarece el *îşi subordonează voluntar eul vieţii comunităţii şi îl sacrifică atunci când împrejurările i-o* cer.[CVIII]

Deşi „conducătorii" sunt cei ce se bucură în primul rând de putere, masele nu sunt în nici un caz private de satisfacţia sadică. Minorităţile rasiale şi politice din Germania şi eventual alte naţiuni care sunt descrise ca slabe sau decăzute sunt obiectele sadismului cu care sunt hrănite masele. în timp ce Hitler şi birocraţia lui deţin puterea asupra maselor germane,

---

CVI[14] Ley, *Der Weg zur Ordensburg,* Sonderdruck des Reichsorganisationsleiters der NSDAP für der Führercorps der Partei; citat din Konrad Heiden, *Ein Mann gegen Europa,* Zürich, 1937. (n.a.)

CVII Hitler, *Mein Kampf,* p. 618. (n.a.) [p. 288]

CVIII op. cit., p. 408. (n.a.) [p. 207]

aceste mase sunt învăţate ele însele să deţină puterea asupra altor naţiuni şi să se lase conduse de pasiunea de a domina lumea.

Hitler nu ezită să exprime dorinţa de dominare a lumii ca scop al lui şi al partidului lui. Ironizând pacifismul, el spune: De *fapt, ideea pacifistă şi umanitară poate fi excelentă din clipa în care omul superior va fi cucerit şi supus lumea pe o întindere suficient de mare ca să fie singurul stăpân al acestui pământ.*[CIX]

Iar altădată spune: *Un stat care, într-o epocă a contaminării raselor, veghează posesiv la conservarea celor mai bune elemente ale sale, trebuie să devină într-o zi stăpânul pământului.*[CX]

De obicei, Hitler încearcă să-şi raţionalizeze şi să-şi justifice dorinţa de putere. Principalele justificări sunt următoarele: dominarea altor oameni este spre binele lor şi spre binele civilizaţiei [culture] lumii; dorinţa de putere îşi are rădăcinile în legiie eterne ale naturii, iar el recunoaşte şi urmează doar aceste legi; el însuşi acţionează sub comanda unei puteri superioare – Dumnezeu, Destinul, Istoria, Natura; încercările lui de a domina sunt doar o apărare împotriva încercărilor altora de a-l domina pe el şi pe germani. El nu vrea decât pace şi libertate.

Un exemplu al primului tip de raţionalizare este următorul paragraf din *Mein Kampf: Dacă poporul german ar fi avut, de-a lungul istoriei sale, această unitate gregară care le-a fost atât de folositoare altor popoare, Reichul german ar fi astăzi stăpânul globului.* Dominaţia germană asupra lumii ar fi putut conduce, crede Hitler, la o *pace asigurată nu de ramurile de măslin agitate de plângăcioşii pacifişti, ci garantată de spada victorioasă a unui popor de stăpâni care pune lumea întreagă în slujba unei civilizaţii superioare.*[CXI]

în ultimii ani, asigurările că scopul lui nu este doar bunăstarea Germaniei, ci că acţiunile sale servesc celor mai mari inte-

---

CIX op. *cit., p.* 394 sq. (n.a.) [p. 201]
CX *op.cit.,* p. 994. (n.a.) [p. 489]
CXI op. cit., p. 598 sqq. (n.a.) [p. 277]

rese ale civilizaţiei în general, au devenit binecunoscute fiecărui cititor al ziarelor.

A doua raţionalizare, aceea că dorinţa sa de putere îşi are rădăcinile în legile naturii, este mai mult decât o simplă raţionalizare; ea se naşte de asemenea din dorinţa de supunere faţă de o putere exterioară propriei persoane, aşa cum este ea exprimată de către Hitler îndeosebi în popularizarea grosolană pe care o face darwinismului. în „instinctul de conservare al speciei", Hitler vede *prima cauză a formării comunităţilor umane.*[CXII]

Acest instinct de autoconservare duce la lupta celui mai puternic pentru dominarea celui mai slab, iar din punct de vedere economic, până la urmă, la supravieţuirea celui mai competent. Identificarea instinctului de autoconservare cu puterea asupra altora îşi găseşte o expresie deosebit de frapantă în supoziţia lui Hitler că *cea dintâi civilizaţie umană s-a bazat mai puţin pe animalul domesticit decât pe folosirea omului de rasă inferioară.*[CXIII] El îşi proiectează propriul sadism asupra Naturii care este *regina nemiloasă a înţelepciunii absolute*[CXIV], iar legea conservării este *legată de legea implacabilă a necesităţii şi a dreptului celui mai bun şi mai tare la victorie.*[CXV]

Este interesant de observat că în legătură cu acest darwinism grosolan, „socialistul" Hitler apără principiile liberale ale competiţiei fără restricţii. într-o polemică împotriva cooperării dintre grupuri naţionaliste diferite, el spune: o *asemenea concentrare contrariază jocul liber al forţelor, lupta pentru selecţia celui mai bun şef este suprimată şi ca urmare, victoria definitivă a ideilor celor mai sănătoase şi mai puternice este pentru totdeauna compromisă.*[CXVI] în altă parte vorbeşte de jocul liber al forţelor ca fiind înţelepciunea vieţii.

Fără îndoială, teoria lui Darwin ca atare nu a fost o expresie a sentimentelor unui caracter sado-masochist. Dimpotrivă, pentru mulţi adepţi, ea invoca speranţa într-o evoluţie

---

CXII op. *cit., p. 197.* (n.a.) [p. 103]
CXIII *op. cit.,* p. 405. (n.a.) [p. 205]
CXIV *op. cit.,* p. 170. (n.a.) [p. 90]
CXV op. cit., p. 396.(n.a.) [p. 201]
CXVI op. cit., p. 761. (n.a.) [p. 364]

ulterioară a omenirii către stadii mai înalte de civilizaţie. Totuşi, pentru Hitler ea a fost o expresie şi în acelaşi timp o justificare a propriului său sadism. El dezvăluie cu o naivitate desăvârşită semnificaţia psihologică pe care a avut-o pentru el teoria lui Darwin. Când trăia în München, fiind încă un necunoscut, obişnuia să se trezească la cinci dimineaţa. El spune: „... îmi făcusem obiceiul să mă distrez punând pe jos bucăţele mici de pâine uscată sau de carne pentru şoarecii care se zbenguiau prin cămăruţă şi să privesc cum aceste mici animale nostime alergau roată, unul după altul, disputându-şi bunătăţile."[CXVII] Acest ‚joc" era darwi- nista *luptă pentru viaţă,* la o scară mai mică. Pentru Hitler, acesta era substitutul mic burghez al circurilor cezarilor romani şi un preambul al circurilor istorice pe care avea să le producă.

Ultima raţionalizare a sadismului său, justificarea acestuia ca apărare împotriva atacurilor altora, îşi găseşte numeroase expresii în scrierile lui Hitler. El şi poporul german sunt întot-

CXVII op. cit., p. 295. (n.a.) [p. 152]

deauna cei inocenţi, iar inamicii sunt brute sadice. O mare parte din această propagandă este alcătuită din minciuni deliberate, conştiente. Totuşi, parţial ea are aceeaşi „sinceritate" emoţională pe care o au acuzaţiile paranoide. Aceste acuzaţii au întotdeauna funcţia unei apărări împotriva dezvăluirii propriului sadism sau propriei distructivităţi. Ele se conduc după formula: tu eşti cel care are intenţii sadice. Aşadar, eu sunt nevinovat. La Hitler, acest mecanism defensiv este iraţional în cel mai înalt grad, deoarece îşi acuză duşmanii de exact aceleaşi lucruri pe care el le acceptă cu fracheţe desăvârşită ca fiind propriile lui ţeluri. Astfel, îi acuză pe evrei, pe comunişti şi pe francezi tocmai de lucrurile despre care spune că sunt cele mai legitime scopuri ale propriilor sale acţiuni. Nu prea şi-a bătut capul să acopere această contradicţie prin raţionalizări. îi acuză pe evrei că au adus trupele franceze de negri pe Rin cu intenţia de a distruge, prin degenerarea care ar începe în mod necesar, rasa albă şi astfel *să devină stăpânii ei.*[CXVIII] Hitler trebuie să fi observat contradicţia condamnării altora pentru ceea ce el declară a fi cel mai nobil ţel al rasei sale şi a încercat s-o raţionalizeze spunând despre evrei că instinctului lor de autoconservare îi lipseşte caracterul idealist care este întâlnit în tendinţa ariană de stăpânire.[CXIX]

Aceleaşi acuzaţii sunt aduse francezilor. El îi acuză că vor să sugrume Germania şi să-i sleiască forţele. Deşi această acuzaţie este folosită ca argument pentru necesitatea anihilării *tendinţelor Franţei către hegemonia europeană*[CXX], el mărturiseşte că ar fi acţionat ca şi Clemenceau dacă ar fi fost în locul acestuia.[CXXI]

Comuniştii sunt acuzaţi de brutalitate, iar succesul marxismului este atribuit voinţei lui politice şi brutalităţii activiste. Totuşi, în acelaşi timp, Hitler declară: *Ceea ce îi lipsea Germaniei era o strânsă colaborare între forţa brutală şi voinţa politică inteligentă.*[CXXII]

Criza cehă din 1938 şi acest război au adus multe exemple de acelaşi fel. N-a existat act al opresiunii naziste care să nu fi fost explicat ca o apărare împotriva opresiunii altora. Se poate presupune că aceste acuzaţii ar fi simple falsificări şi că nu au „sinceritatea" paranoidă care le-a dat culoare celor îndreptate împotriva evreilor şi francezilor. Ele au însă o valoare propagandistică clară, iar o parte a populaţiei, îndeosebi pătura de jos a clasei de mijloc care este receptivă la aceste acuzaţii paranoide datorită propriei sale structuri de caracter, le-a crezut.

Dispreţul lui Hitler faţă de cei lipsiţi de putere devine deosebit de evident atunci când vorbeşte despre oameni ale căror ţeluri politice – lupta pentru libertate naţională – erau similare celor pe care el însuşi afirma că le are. Probabil că nicăieri nu este mai flagrantă nesinceritatea interesului lui Hitler pentru libertatea naţională decât în desconsiderarea revoluţionarilor lipsiţi de putere. Astfel, el vorbeşte într-o manieră ironică şi dispreţuitoare despre micul grup de naţional-socialişti cărora li s-a alăturat iniţial în München. Aceasta a fost impresia lui despre prima întâlnire la care a participat:

înspăimântător, înspăimântător. Era o bucătărie de club de cea mai proastă calitate. Trebuia să intru în ea? în sfârşit, ordinea de zi a ajuns la noile primiri, adică au început să delibereze cazul meu.[31]

O numeşte o *creaţie mică şi ridicolă,* al cărei singur avantaj era acela de-a oferi *posibilitatea unei activităţi personale efective.*[32] Hitler spune că nu ar fi intrat niciodată într-unul din marile partide existente, iar această atitudine îi este foarte caracteristică. Trebuia să înceapă într-un grup pe care îl simţea inferior şi slab. Iniţiativa şi curajul lui n-ar fi fost stimulate într-o constelaţie în care ar fi trebuit să lupte cu puterea existentă sau să intre în competiţie cu egalii săi.

El arată acelaşi dispreţ pentru cei lipsiţi de putere în ceea ce scrie despre revoluţionarii indieni. Acelaşi om care a folosit sloganul libertăţii naţionale pentru propriile scopuri mai mult decât oricine altcineva, nu are decât dispreţ pentru asemenea

CXVIII op. *cit.*, p. 448 sqq. (n.a.) [p. 227]
CXIX Cf. op. *cit., p.* 414. (n.a.) [p. 210]
CXX op. cit., p. 966. (n.a.) [p. 474]
CXXI op. *cit., p. 978.* (n.a.) [p. 479]

CXXII30 op. cit., p. 783. (n.a.)

31. op. cit., p. 298. (n.a.) [p. 153]
32. *op. cit.,* p. 300. (n.a.) [p. 154]

revoluționari care nu aveau putere și care au îndrăznit să atace puternicul imperiu britanic. Hitler spune că își amintește cum: ***Niște prestidigitatori asiatici – sau, poate, sunt gata s-o admit, adevărați „apărători ai libertății" indieni – care circulau în vremea aceea prin Europa reușiseră să le sugereze unor oameni perfect rezonabili sub alte aspecte ideea fixă că marele Imperiu britanic era în pragul ruinei tocmai în India care constituia piatra sa unghiulară. ...Niște rebeli indieni n-ar reuși niciodată să o facă. ...Fiindcă este imposibil să lansezi o coaliție de invalizi în atacul unui stat puternic... . Nu am dreptul să leg soarta poporului meu de cea a așa-ziselor „națiuni oprimate", cunoscând deja inferioritatea lor rasială.***[CXXIII]

Dragostea pentru cel puternic și ura pentru cel slab care este atât de tipică caracterului sado-masochist explică o mare parte din acțiunile politice ale lui Hitler și ale celor care îl urmează. Deși guvernul republican credea că i-ar putea „împăca" pe naziști tratându-i cu indulgență, nu numai că n-a izbutit să-i împace, ci le-a trezit ura chiar prin lipsa de putere și de fermitate pe care o manifesta. Hitler ura Republica de la Weimar deoarece era slabă și îi admira pe conducătorii industriei și ai armatei pentru că aveau putere. N-a luptat niciodată împotriva unei puteri dovedită ca fiind mare, ci întotdeauna împotriva grupurilor pe care le credea în mod fundamental neputincioase. „Revoluția" lui Hitler – și la drept vorbind și a lui Mussolini – a avut loc sub protecția puterii existente, iar obiectele lor favorite erau aceia care nu se puteau apăra singuri. S-ar putea risca chiar presupunerea că atitudinea lui Hitler față de Marea Britanic a fost determinată, printre alți factori, de acest complex psihologic. Atâta timp cât a simțit că Marea Britanie este puternică, a iubit-o și a admirat-o. Cartea lui stă mărturie pentru această dragoste. Atunci când și-a dat seama de slăbiciunea poziției britanice, înainte și după München, iubirea lui s-a transformat în ură și în dorință de-a o distruge. Din acest punct de vedere, „împăcarea" a fost o politică care, pentru o personalitate ca a lui Hitler, trebuia să trezească ura, nu prietenia.

CXXIII op. cit., p. 955 sqq. (n.a.) [p. 468 sq.]

Până acum am vorbit despre latura sadică a ideologiei lui Hitler. Totuși, așa cum am văzut în analiza caracterului autoritar, există atât o latură masochistă, cât și una sadică. Pe lângă dorința de a avea putere asupra ființelor neajutorate, există și dorința de supunere față de o putere copleșitor de mare, de anihilare a eului. Această latură masochistă a ideologiei și a practicii naziste este cel mai evidentă în privința maselor. Li se spune întruna: individul nu este nimic, el nu contează. Individul trebuie să accepte această însignifianță personală, să se dizolve într-o putere mai mare, iar atunci se simte mândru că participă la gloria și forța acestei puteri mai mari. Hitler exprimă această idee în mod clar în definiția pe care o dă idealismului: [Idealismul] ***singur determină omul să recunoască de bunăvoie privilegiile forței și ale energiei și face din el unul din elementele infinitezimale ale ordinii care dă formă și aspect întregului univers.***[CXXIV]

Goebbels dă o definiție similară pentru ceea ce el numește socialism: ***A fi un socialist,*** **scrie el,** ***înseamnă a supune pe «eu» lui «tu»; socialismul înseamnă a sacrifica individul întregului.***[CXXV]

Sacrificarea individului și reducerea lui la un fir de praf, la un atom, implică, după Hitler, renunțarea la dreptul de a-și afirma propria opinie, interesele și fericirea. Această renunțare este esența unei organizări politice în care ***individul să renunțe să-și impună părerea personală și interesele personale...*** [CXXVI] **El laudă** ***lipsa de egoism*** **și îi învață pe alții că** ***urmărindu-și propria lor fericire, oamenii sunt aruncați din cer în infern.***[CXXVII] **Este scopul educației acela de a-l învăța pe individ să nu-și afirme propriul eu. Chiar din școală, băiatul trebuie să învețe să tacă nu** ***numai atunci când primește un blam justificat, ci și să suporte nedreptatea în tăcere.***[CXXVIII] **Cu privire la obiectivul lui fundamental, scrie:**

în statul rasist, concepția rasistă asupra vieții trebuie să

CXXIV op. cit., p. 411. (n.a.) [p. 209]
CXXV Goebbels, *Michael,* p. 25
CXXVI Hitler, *Mein Kampf,* p. 408. (n.a.) [p. 207]
CXXVII op. cit., p. 412. (n.a.) [p. 209]
CXXVIII op. cit., p. 620 sqq. (n.a.) [p. 290]

reușească în cele din urmă să aducă cu sine acea eră mai bună

în care oamenii nu vor mai ţine să îmbunătăţească creşterea câinilor, a cailor şi a pisicilor, ci mai degrabă să înnobileze omenirea însăşi, o eră în care unul va renunţa conştient şi în tăcere, iar altul va face bucuros sacrificii.[CXXIX]

Această frază este oarecum surprinzătoare. Ne-am putea aştepta ca după descrierea unui tip de individ, care ***renunţă conştient şi în tăcere,*** să fie descris un tip opus, probabil unul care să nu facă asta, să-şi asume responsabilitatea sau ceva asemănător. Dar în loc de asta, Hitler defineşte acel „alt" tip prin capacitatea lui de sacrificiu. Este dificil de înţeles diferenţa dintre „a renunţa în tăcere" şi „a face bucuros sacrificii". Dacă pot risca o presupunere, aş crede că Hitler, în mintea lui, a intenţionat într-adevăr să distingă între mase, care trebuie să se resemneze, şi conducător, care trebuie să conducă. Dar, deşi câteodată admite în mod făţiş dorinţa de putere, a lui şi a „elitei", deseori o neagă. După cât se pare, în această frază nu vrea să fie atât de franc şi de aceea înlocuieşte dorinţa de a conduce cu dorinţa de „a face bucuros sacrificii".

Hitler recunoaşte în mod clar că filosofia lui, a negării de sine şi a sacrificiului, este destinată acelora a căror situaţie economică nu le permite fericirea. El nu vrea să creeze o ordine socială care ar face posibilă fericirea personală pentru fiecare individ; el vrea să exploateze tocmai sărăcia maselor cu scopul de a le face să creadă în evanghelismul anihilării de sine pe care-l propune. El declară cu o totală francheţe: ***Ne adresăm... marii armate a celor care sunt prea săraci pentru ca propria lor viaţă să li se pară cea mai mare fericire care poate exista pe*** lume...[CXXX]

Această întreagă predică despre sacrificul de sine are o ţintă clară: masele trebuie să se resemneze şi să se supună, pentru ca dorinţa de putere a liderului şi a „elitei" să se realizeze. Dar această năzuinţă masochistă poate fi de asemenea întâlnită la Hitler însuşi. Pentru el, puterea superioară căreia i se supune este Dumnezeu, Destinul, Necesitatea, Istoria, Natura. De fapt, toţi aceşti termeni au cam acelaşi înţeles la el, acela de simbo-

CXXIX op. cit., p. 610. (n.a.)
CXXX op. cit., p. 610. (n.a.) [p. 284]

luri ale unei puteri copleşitor de mari. îşi începe autobiografia remarcând că pentru el a fost o *şansă că destinul a făcut să mă nasc la Braunau pe* Jnn.[CXXXI] **Continuă apoi, spunând că întreaga naţiune germană trebuie să fie unită într-un singur stat, deoarece numai atunci, dacă acest stat ar deveni prea mic pentru ea, necesitatea i-ar da *dreptul moral de a cuceri pământuri străine.***[CXXXII] **înfrângerea în războiul din 1914-1918 este pentru el pedeapsa *dreaptă a dreptăţii veşnice.***[CXXXIII] **Naţiunile care se amestecă cu alte rase *păcătuiesc împotriva voinţei eternei Providenţe***[CXXXIV] **sau, aşa cum o spune altă dată, *împotriva voinţei Creatorului etern.***[CXXXV] **Misiunea Germaniei este poruncită de *Creatorul universului.***[CXXXVI] **Cerul este superior oamenilor, deoarece din fericire oamenii pot fi păcăliţi, dar *cerul nu se lasă înşelat.***[CXXXVII]

Puterea care îl impresionează pe Hitler probabil mai mult decât Dumnezeu, Providenţa şi Destinul, este Natura. Deşi tendinţa dezvoltării istorice a ultimelor patru sute de ani a fost de a înlocui dominaţia asupra oamenilor prin dominaţia asupra Naturii, Hitler insistă că oamenii pot şi trebuie să fie supuşi, dar nu şi Natura. Am menţionat deja spusele lui cu privire la faptul că, probabil, istoria omenirii nu a început cu domesticirea animalelor, ci cu dominaţia asupra oamenilor inferiori. El ridiculizează ideea că omul poate învinge Natura şi râde de cei care cred că pot deveni învingătorii Naturii *în timp ce ei nu au altă.armă la dispoziţie decât o «idee».* Spune că omul *nu stăpâneşte natura, ci, bazându-se pe cunoaşterea câtorva legi şi secrete ale naturii, s-a ridicat în poziţia de stăpân at vieţuitoarelor cărora le lipseşte această cunoaştere.*[CXXXVIII] **Aici găsim din nou aceeaşi idee: Natura este marea putere căreia trebuie să ne supunem, iar fiinţele vii sunt cele pe care trebuie**

CXXXI op. cit., p. 1. (n.a.)
CXXXII op. cit., p. 3. (n.a.) [p. 5]
CXXXIII op. cit., p. 309. (n.a.) [p. 159]
CXXXIV op. cit., p. 452. (n.a.) [p. 229]
CXXXV op. cit., p. 392. (n.a.)
CXXXVI *op. cit.,* p. 289. (n.a.) [p. 148]
CXXXVII op. cit., p. 972. (n.a.) [p. 477]
CXXXVIII op.cit., p. 393 sqq. (n.a.)

să le dominăm.

Am încercat să arăt în scrierile lui Hitler cele două tendințe pe care le-am descris deja ca fiind fundamentale pentru carac-

terul autoritar: setea de putere asupra oamenilor şi dorinţa de supunere faţă de o putere exterioară copleşitor de mare. Ideile lui Hitler sunt mai mult sau mai puţin identice cu ideologia partidului nazist. Ideile exprimate în cartea lui sunt cele pe care le-a exprimat în nenumăratele discursuri prin care determina masele să-i urmeze partidul. Această ideologie rezultă din personalitatea lui care, cu sentimentul ei de inferioritate, cu ura faţă de viaţă, cu ascetismul şi invidia faţă de cei cărora le place viaţa, este terenul tendinţelor sado-masochiste; ea se adresa oamenilor care, datorită structurii lor de caracter similare, se simţeau atraşi şi entuziasmaţi de această doctrină şi deveneau adepţi înflăcăraţi ai omului care exprima ceea ce simţeau ei. Dar nu numai ideologia nazistă satisfăcea pătura de jos a clasei de mijloc; practica politică realiza ceea ce ideologia promitea. A fost creată o ierarhie în care fiecare are pe cineva deasupra pentru a i se supune şi pe cineva dedesubt asupra căruia să simtă că are putere; omul din vârf, conducătorul, are deasupra lui Destinul, Istoria şi Natura ca puteri cu care să se contopească. Astfel, ideologia şi practica nazistă satisfac dorinţele izvorâte din structura de caracter a unei părţi a populaţiei şi dă direcţie şi sens celor care, deşi nu au plăcerea dominaţiei şi a supunerii, sunt resemnaţi şi au renunţat la credinţa în viaţă, în propriile lor decizii, în orice.

Dau aceste consideraţii vreun indiciu pentru o prognoză cu privire la stabilitatea nazismului în viitor? Nu mă simt calificat să fac vreo predicţie. Totuşi, câteva chestiuni – cum ar fi cele care decurg din premisele psihologice pe care le-am discutat – ar părea că merită să fie ridicate. Date fiind condiţiile psihologice, satisface nazismul nevoile emoţionale ale populaţiei şi este această funcţie psihologică unul dintre factorii care favorizează creşterea stabilităţii lui?

Din tot ceea ce s-a spus până acum, este evident că răspunsul la această întrebare este negativ. Procesul individuaţiei umane, al distrugerii tuturor „lanţurilor originare”, este ireversibil. Procesul distrugerii lumii medievale a durat patru sute de ani şi este încheiat în epoca noastră. Dacă nu se va

întâmpla ca întregul sistem industrial, întregul mod de producţie să fie distrus şi schimbat cu nivelul preindustrial, omul va rămâne un individ care s-a desprins pe deplin de lumea înconjurătoare. Am văzut că omul nu poate suporta această libertate negativă; că încearcă să scape, refugiindu-se într-o nouă dependenţă care ar trebui să fie un substitut al lanţurilor originare la care a renunţat. Dar aceste noi lanţuri nu constituie adevărata uniune cu lumea. El plăteşte noua securitate prin renunţarea la integritatea eului său. Dihotomia efectivă dintre el şi aceste autorităţi nu dispare. Ele îi împiedică şi-i paralizează viaţa, chiar dacă, pe plan conştient, poate că se supune în mod voluntar. Dar el nu trăieşte numai într-o lume în care s-a transformat într-un „atom", ci şi într-o lume care îi oferă toate posibilităţile pentru a deveni un individ. Sistemul industrial modern are realmente capacitatea de a produce nu numai mijloacele pentru o viaţă sigură din punct de vedere economic pentru fiecare, dar şi capacitatea de a crea baza materială pentru deplina manifestare a potenţialităţilor emoţionale, senzoriale şi intelectuale ale omului, reducând în acelaşi timp considerabil orele de muncă.

Funcţia unei ideologii şi practici autoritare poate fi comparată cu funcţia simptomelor nevrotice. Asemenea simptome rezultă din condiţii psihologice insuportabile şi oferă în acelaşi timp o soluţie care face viaţa tolerabilă. Totuşi, ele nu sunt o soluţie care conduce la fericire sau la dezvoltarea personalităţii. Ele lasă neschimbate condiţiile care reclamă soluţia nevrotică. Dinamismul naturii omului este un factor important care tinde să caute soluţii satisfăcătoare, dacă există o posibilitate de-a ajunge la ele. Singurătatea şi neputinţa individului, căutările lui pentru realizarea potenţialităţilor care au evoluat în el, faptul obiectiv al creşterii capacităţii productive a industriei moderne sunt factori dinamici care constituie baza pentru o creştere a căutării libertăţii şi fericirii. Evadarea în simbioză poate alina pentru un timp suferinţa, dar n-o elimină. Istoria omenirii este istoria creşterii individuaţiei, dar este de asemenea şi istoria creşterii libertăţii. Căutarea libertăţii nu este o forţă metafizi-

că şi nu poate fi explicată printr-o lege naturală; ea este rezultatul necesar al procesului individuaţiei şi al creşterii culturii. Sistemele autoritare nu pot înlătura condiţiile de bază care favorizează căutarea libertăţii; nici nu pot stârpi căutarea libertăţii care izvorăşte din aceste condiţii.

Capitolul 7
LIBERTATE SI DEMOCRAŢIE

I t

1. ILUZIA INDIVIDUALITĂŢII

în capitolele anterioare am încercat să arăt că anumiţi factori din sistemul industrial modern în general şi din faza sa monopolistă în particular au făcut posibilă dezvoltarea unei personalităţi care se simte singură şi neputincioasă, temătoare şi nesigură. Am discutat condiţiile specifice din Germania care au făcut ca o parte a populaţiei ei să fie solul fertil pentru o ideologie şi o practică politică ce au apelat la ceea ce am descris ca fiind caracterul autoritar.

Dar în cazul nostru? Este democraţia noastră ameninţată doar de fascismul de dincolo de Atlantic sau şi de „coloana a 5-a" din propriile noastre rânduri? Dacă aşa este, situaţia ar fi gravă, dar nu critică. însă, cu toate că ameninţările din interior şi din afară ale fascismului trebuie luate în serios, nu există o greşeală mai mare şi un pericol mai grav ca acela de a nu vedea că în propria noastră societate ne găsim în faţa aceluiaşi fenomen care reprezintă oriunde solul fertil pentru dezvoltarea fascismului: insignifianţa şi neputinţa individului.

Această afirmaţie provoacă convingerea convenţională că, eliberând individul de toate constrângerile externe, democraţia modernă a realizat adevăratul individualism. Suntem mândri că nu suntem subordonaţi vreunei autorităţi externe, că suntem liberi să ne exprimăm propriile gânduri şi sentimente şi luăm de bună ideea că această libertate ne

garantează, aproape în mod automat, individualitatea. Dreptul de a ne exprima gândurile, totuşi, înseamnă ceva doar dacă suntem capabili să avem gânduri care să fie ale noastre; libertatea faţă de autoritatea

externă este un câştig trainic doar dacă condiţiile psihologice interioare sunt în aşa fel încât putem să ne întemeiem propria noastră individualitate. Am atins acest ţel sau cel puţin ne-am apropiat de el? Această carte se ocupă de factorul uman; sarcina ei, prin urmare, este cea de a analiza în mod critic chiar această întrebare. Făcând asta, reluăm firele întrerupte în capitolele anterioare. Discutând despre cele două aspecte ale libertăţii omului modern, am subliniat condiţiile economice care au făcut posibilă izolarea şi neputinţa tot mai mare a individului din epoca noastră; discutând despre urmările psihologice, am arătat că această neputinţă conduce fie la tipul de evadare pe care l-am găsit la caracterul autoritar, fie, dacă nu, la o conformare compulsivă în procesul căreia individul izolat devine un automat, îşi pierde eul şi totuşi, în acelaşi timp, se concepe în mod conştient pe sine ca liber şi supus doar sieşi.

Este important să nu pierdem din vedere modul în care cultura noastră încurajează această tendinţă de conformare, chiar dacă avem loc doar pentru câteva exemple demne de reţinut. Repre- sia sentimentelor spontane şi, prin aceasta, a dezvoltării individualităţii autentice, începe foarte devreme, la drept vorbind, o dată cu începuturile educării copilului.[CXXXIX] **Asta nu înseamnă că educaţia trebuie să conducă inevitabil la represia spontaneităţii dacă scopul real al educaţiei este de a încuraja independenţa interioară şi individualitatea copilului, creşterea şi integritatea lui. Restricţiile pe care le poate impune un asemenea gen de educaţie asupra copilului în creştere sunt doar măsuri tranzitorii care susţin, de fapt, procesul creşterii şi al expansiunii. Totuşi, în cultura noastră, educaţia are prea adesea drept urmare eliminarea spontaneităţii şi substituirea actelor psihice originale prin sentimente, gânduri şi dorinţe impuse. (Trebuie să mă repet,**

CXXXIX Conform unei comunicări a Annei Hartoch (dintr-o carte ce va apărea în curând despre studii de caz asupra copiilor de la Sarah Lawrence Nur- sery School, scrisă în comun de M. Gay, A. Hartoch, L.B. Murphy), testele Rorschach pe copii între trei şi cinci ani au arătat că încercarea lor de a-şi păstra spontaneitatea dă naştere unui grav conflict între copii şi adulţii autoritari. (n.a.)

prin original nu înţeleg că o idee nu a mai fost gândită înainte de nimeni altcineva, ci că ea îşi are originea în individ, că este rezultatul propriei sale activităţi mentale şi, în acest sens, este gândul lui.) Pentru a alege un exemplu oarecum arbitrar, una dintre cele mai timpurii represii ale sentimentelor priveşte ostilitatea şi antipatia. Pentru început, trebuie să spunem că majoritatea copiilor au un anumit grad de ostilitate şi spirit de revoltă ca urmare a conflictelor cu o lume înconjurătoare ce tinde să le blocheze expansivitatea şi căreia, ca adversari mai slabi, trebuie de regulă să-i cedeze. Unul dintre obiectivele esenţiale ale procesului educaţional este de a elimina această reacţie antagonistă. Metodele sunt diverse; ele variază de la ameninţări şi pedepse, care înspăimântă copilul, până la metodele mai subtile ale mituirii sau „explicaţiilor", care zăpăcesc copilul şi-l fac să renunţe la ostilitate. Copilul începe să renunţe la exprimarea sentimentului său şi eventual renunţă chiar la sentimentul însuşi. în paralel cu acest lucru, el este învăţat să-şi reprime conştientizarea ostilităţii şi a nesinceităţii altora; câteodată, acest lucru nu este foarte uşor, deoarece copiii au o capacitate de a observa astfel de însuşiri negative la alţii, fără să fie înşelaţi atât de uşor de cuvinte, cum sunt, de regulă, adulţii. Ei continuă să antipatizeze pe cineva fără nici un alt „motiv serios" – decât acela foarte serios că simt ostilitatea sau nesin- ceritatea radiind dinspre acea persoană. Această reacţie este repede descurajată; nu-i ia prea mult timp copilului să ajungă la „maturitatea" adultului normal şi să-şi piardă simţul discriminării între o persoană cumsecade şi un ticălos, atâta timp cât ultima nu a comis vreun act flagrant.

Pe de altă parte, încă de timpuriu în educaţie, copilul este învăţat să aibă sentimente care nu sunt deloc „ale lui"; în special, este învăţat să-i placă oamenii, să fie prietenos în mod necritic cu ei şi să zâmbească. Ceea ce nu poate să facă educaţia face de obicei presiunea socială în viaţa de mai târziu. Dacă nu zâmbeşti, eşti considerat ca neavând o „personalitate plăcută" – şi trebuie să ai o personalitate plăcută dacă vrei să-ţi vinzi serviciile, fie că eşti chelneriţă, vânzător sau doctor.

Doar cei de la baza piramidei sociale, care nu au nimic de vândut în afară de munca lor fizică, şi cei din vârf nu au nevoie să fie deosebit de „plăcuţi”. Prietenia, buna dispoziţie şi orice altceva ce se poate exprima printr-un zâmbet devin răspunsuri au-

tomate pe care le porneşti şi le întrerupi ca şi cum ai folosi un comutator electric.[CXL]

Fără îndoială, în multe cazuri, persoana este conştientă că face numai un gest; în majoritatea cazurilor, totuşi, ea îşi pierde această conştienţă şi, astfel, şi capacitatea de a distinge între pseudo-sentiment şi prietenie spontană.

Nu numai ostilitatea este cea care e reprimată în mod direct; şi prietenia e anihilată prin impunerea contrafacerii ei. Un larg spectru de emoţii spontane sunt reprimate şi înlocuite de pseu- do-sentimente. Freud a luat în considerare una dintre aceste represii şi a aşezat-o în centrul întregului său sistem, şi anume represia sexualităţii. Deşi cred că descurajarea plăcerii sexuale nu este singura repr sie importantă a reacţiilor spontane, ci una dintre multe altele, desigur că importanţa ei nu trebuie subestimată. Urmările sale sunt evidente în cazurile inhibiţiilor sexuale şi, de asemenea, în cele în care sexualitatea presupune o calitate compulsivă şi este consumată ca lichiorul sau ca un drog, care nu are un anume gust, dar te face să uiţi de tine însuţi. Indiferent de un efect sau altul, represia lor, datorată intensităţii dorinţelor sexuale, nu numai că afectează sfera sexuală, ci slăbeşte şi curajul persoanei de a se exprima spontan în toate celelalte sfere.

în societatea noastră, emoţiile sunt în general descurajate. Cu toate că nu poate fi nici o îndoială că orice gândire creativă – ca şi orice altă activitate creativă – este inseparabil legată de emoţii, a gândi şi a trăi fără emoţii a devenit un ideal. A fi „emotiv" a devenit sinonim cu a fi neraţional sau dezechilibrat. Prin acceptarea acestui standard, individul a devenit foarte slăbit; gândirea lui este sărăcită şi searbădă. Pe de altă parte, fiindcă emoţiile nu pot fi complet ucise, ele trebuie să existe total separat de partea intelectuală a personalităţii; rezultatul este sentimentalismul ieftin şi nesincer cu care hrănesc filmele şi cântecele populare milioanele de clienţi înfometaţi de emoţii.

Există o emoţie tabu pe care vreau să o menţionez în mod special, deoarece represia ei afectează profund rădăcinile personalităţii: simţul tragediei. Aşa cum am văzut într-un capitol anterior, conştiinţa morţii şi a aspectului tragic al vieţii, fie ea vagă sau limpede, este una dintre caracteristicile de bază ale omului. Fiecare cultură are propria sa cale de a face faţă problemei morţii. Pentru acele societăţi în care procesul individualei nu a progresat prea mult, sfârşitul existenţei individuale este o problemă mai mică, fiindcă însăşi experienţa existenţei individuale este mai puţin dezvoltată. Moartea încă nu este concepută ca fiind fundamental diferită de viaţă. Culturile în care găsim o dezvoltare mai mare a individuaţiei au tratat moartea în funcţie de structura lor socială şi psihologică. Grecii au pus accentul doar pe viaţă şi au descris moartea ca nimic mai mult decât o continuare întunecată şi mohorâtă a vieţii. Egiptenii şi-au pus speranţele într-o credinţă în indestructibilitatea trupului uman, cel puţin al celor a căror putere a fost în timpul vieţii indestructibilă. Evreii au admis faptul morţii în mod realist şi au fost capabili să se împace cu ideea distrugerii vieţii individuale prin imaginarea unei stări de fericire şi dreptate ce trebuie atinsă până la urmă de către omenire în această lume. Creştinismul a făcut din moarte ceva nereal şi a încercat să consoleze individul nefericit prin promisiunea unei vieţi după moarte. Epoca noastră neagă pur şi simplu moartea şi o dată cu ea un aspect fundamental al vieţii. în loc să permită conştientizarea morţii şi să facă eforturi ca ea să devină unul dintre cele mai puternice stimulente pentru viaţă, baza solidarităţii umane şi o experienţă fără de care bucuria şi entuziasmul pierd în intensitate şi în profunzime, individul este forţat s-o refuleze. Dar, aşa cum se întâmplă mereu cu refularea, prin îndepăr-

---

CXL Pentru a da un exemplu grăitor de comercializare a prieteniei, aş vrea să citez expunerea din *Fortune* despre „Restaurantele Howard Johnson". *(Fortune,* septembrie, 1940, p. 96.) Johnson angajează un detaşament de „clienţi" care merg din restaurant în restaurant să vadă neregulile. „Deoarece în local totul este gătit după reţetele şi măsurile standard emise de birou, inspectorul ştie cât de mare este porţia de friptură pe care ar trebui s-o primească şi ce gust ar trebui să aibă legumele. El ştie, de asemenea, în cât timp ar trebui servită cina şi ştie gradul exact de prietenie pe care ar trebui să-l arate gazda şi ospătarul" (n.a.)

tarea lor din faţa ochilor, elementele refulate nu încetează să existe. Astfel, teama de moarte îşi trăieşte printre noi o existenţă nelegitimă. Ea rămâne vie în ciuda încercării de a o nega, dar fiind refulată, rămâne sterilă. Este o sursă de uniformizare a altor experienţe, a febrilităţii care umple viaţa şi explică, m-aş

aventura să spun, suma exorbitantă de bani pe care o plăteşte această naţiune pentru funeraliile ei.

în procesul de interzicere a emoţiilor, psihiatria modernă joacă un rol ambiguu. Pe de o parte, cel mai mare reprezentant al ei, Freud, a distrus ficţiunea caracterului raţional, practic al minţii umane şi a deschis un drum care ne permite să aruncăm o privire în abisul pasiunilor umane. Pe de altă parte, psihiatria, îmbogăţită chiar de aceste realizări ale lui Freud, s-a transformat într-un instrument al tendinţelor generale de manipulare a personalităţii. Mulţi psihiatri, inclusiv psihanalişti, au pictat tabloul unei personalităţi „normale" care nu este niciodată prea tristă, prea supărată sau prea emoţionată. Ei folosesc cuvinte ca „infantile" sau „nevrotice" pentru a denumi trăsături sau tipuri de personalităţi ce nu sunt conforme cu modelul convenţional al unui individ „normal". Acest tip de influenţă este, într-un fel, mai periculos decât formele mai vechi şi mai sincere de denumire. Atunci individul ştia cel puţin că existau anumite persoane sau anumite doctrine care-l criticau şi putea să răspundă la atac. Dar cine poate lupta cu „ştiinţa"?

Aceeaşi denaturare care se petrece în cazul gândirii originale se petrece şi cu sentimentele şi emoţiile. încă de la începutul educaţiei, gândirea originală este descurajată, iar în capetele oamenilor sunt puse gânduri de-a gata. Este destul de uşor de văzut cum se petrece acest lucru în cazul copiilor mici. Ei sunt plini de curiozitate în legătură cu lumea, vor s-o cuprindă atât fizic, cât şi intelectual. Vor să ştie adevărul, pentru că aceasta este cea mai sigură cale de a se orienta într-o lume străină şi puternică. în loc de asta, ei nu sunt luaţi în serios şi nu contează dacă această atitudine ia forma lipsei de respect făţişe sau a condescendenţei subtile, tipică faţă de toţi cei ce nu au putere (aşa cum sunt copiii, vârstnicii sau oamenii bolnavi). Cu toate că acest tratament oferă prin el însuşi o puternică descurajare gândirii independente, există şi un handicap mai grav: nesinceritatea – deseori neintenţionată –, tipică comportamentului adultului obişnuit faţă de un copil. Această nesinceritate constă parţial în imaginea născocită a lumii pe care o primeşte copilul. Este tot atât de folositoare cât ar fi instrucţiunile cu privire la viaţa din Arctica pentru cineva care întreabă cum să se pregătească pentru o expediţie în deşertul Sahara. în afară de această reprezentare eronată generală a lumii, mai sunt şi minciunile multe şi specifice care tind să ascundă fapte pe care, din diverse motive personale, adulţii nu vor să le ştie copiii. De la o proastă dispoziţie, raţionalizată ca nemulţumire justificată faţă de comportamentul copilului, până la ascunderea activităţilor sexuale şi a certurilor părinţilor, copilul „nu trebuie să ştie", iar cercetările lui sunt descurajate într-un mod ostil sau politicos.

Copilul astfel pregătit intră la şcoală şi, poate, la colegiu. Doresc să menţionez pe scurt unele metode educaţionale folosite în zilele noastre care, de fapt, descurajează în mare măsură gândirea originală. Una dintre ele este accentul pus pe cunoaşterea faptelor sau, ar trebui să spun mai degrabă, pe informare. Superstiţia răspândeşte ideea că prin cunoaşterea a cât mai multe fapte se ajunge la cunoaşterea realităţii. în capetele elevilor sunt îndesate sute de fapte împrăştiate şi fără legătură; timpul şi energia lor se consumă în învăţarea cât mai multor fapte, astfel încât rămâne foarte puţin loc pentru gândire. Neîndoielnic, gândirea fără o cunoaştere a faptelor rămâne goală şi fictivă; dar „informarea" singură poate fi tot atât de mult o piedică pentru gândire, ca şi lipsa ei.

O altă cale, strâns legată de aceasta, de descurajare a gândirii originale, este de a privi orice adevăr ca relativ.[CXLI] Adevărul este socotit a fi un concept metafizic, iar dacă cineva vorbeşte despre dorinţa de a descoperi adevărul, acea persoană va fi considerată retrogradă de către gânditorii „progresişti" ai epocii noastre. Adevărul este declarat a fi o chestiune în întregime subiectivă, aproape o chestiune de gust. Strădania ştiinţifică trebuie detaşată de factorii subiectivi, iar ţelul ei

CXLI Pentru întreaga problemă, cf. Robert S. Lynd, *Knowledge for What?*, Oxford University Press, London, 1939. Pentru aspectele ei filosofice, cf. M. Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der Gegenwärtigen Philosophie, Zeitschrift für Sozialforschung,* vol. 3,1934, Alcan, Paris, (n.a.)

este de a privi lumea fără pasiune şi dezinteresat. Omul de ştiinţă trebuie să se ocupe de fapte cu mâinile sterilizate, aşa cum se ocupă chirurgul de pacientul său. Rezultatul acestui relativism, care deseori se prezintă sub numele de empirism sau pozitivism, ori

care se recomandă prin interesul său pentru utilizarea corectă a cuvintelor, este că gândirea pierde stimulentul esenţial – dorinţele şi interesele persoanei care gândeşte; în schimb, ea devine o maşină pentru înregistrat „fapte". De fapt, aşa cum gândirea în general s-a dezvoltat din nevoia de stăpânire a vieţii materiale, tot aşa căutarea adevărului este înrădăcinată în interesele şi nevoile indivizilor şi grupurilor sociale. Fără un astfel de interes, stimulentul pentru căutarea adevărului ar fi pierdut. Există întotdeauna grupuri al căror interes este promovat de adevăr, iar reprezentanţii lor au fost pionierii cugetării umane; există alte grupuri ale căror interese sunt promovate de ascunderea adevărului. Doar în ultimul caz interesul se dovedeşte a fi periculos pentru cauza adevărului. Prin urmare, problema nu este că există un interes în joc, ci ce fel de interes este în joc. Aş putea spune că, în măsura în care există o anumită dorinţă de adevăr în fiecare fiinţă umană, acest lucru se datoreşte faptului că orice fiinţă umană are o anumită nevoie de adevăr.

Acest lucru se dovedeşte adevărat în primul rând în ceea ce priveşte orientarea unei persoane în lumea exterioară şi în mod special în ceea ce priveşte copilul. Copil fiind, orice om trece printr-o stare de neputinţă, iar adevărul este una dintre cele mai puternice arme ale celor ce sunt lipsiţi de putere. Dar adevărul este în interesul individului nu doar cu referire la orientarea lui în lumea exterioară; propria sa putere depinde în mare măsură de cunoaşterea adevărului despre sine însuşi. Iluziile despre sine pot deveni cârje utile celor care nu sunt capabili să meargă singuri; dar ele sporesc slăbiciunea unei persoane. Cea mai mare forţă a individului se bazează pe maxima integrare a personalităţii sale, iar aceasta înseamnă, de asemenea, maxima transparenţă faţă de sine. „Cunoaşte-te pe tine însuţi" este una dintre cerinţele fundamentale ce au drept scop forţa şi fericirea umană.

În plus faţă de factorii pe care tocmai i-am menţionat, există şi alţii care tind, în mod activ, să zăpăcească tot ce a mai rămas din capacitatea de gândire originală a adultului obişnuit. Referitor la toate întrebările fundamentale ale vieţii

individuale şi sociale, referitor la problemele psihologice, economice, politice şi morale, un larg sector al culturii noastre are doar o singură funcţie – să înceţoşeze lucrurile. Afirmaţia că problemele sunt prea complicate pentru ca individul de rând să le priceapă este un fel de perdea de fum. Dimpotrivă, s-ar părea că multe dintre problemele esenţiale ale vieţii individuale şi sociale sunt foarte simple, de fapt atât de simple încât ar fi de aşteptat să le înţeleagă oricine. A le lăsa să apară ca enorm de complicate, astfel încât doar un „specialist" le poate înţelege, şi chiar şi el numai în domeniul său limitat, tinde de fapt – şi deseori intenţionat – să descurajeze oamenii să mai aibă încredere în propria lor capacitate de a gândi despre acele probleme ceea ce contează cu adevărat. Individul se simte prins, fără să poată face ceva, în masa haotică de date şi, cu răbdare patetică, aşteaptă până când specialiştii descoperă ce să facă şi încotro să meargă.

Rezultatul acestui tip de influenţă are două aspecte: unul este un scepticism şi un cinism faţă de orice este spus sau tipărit, în timp ce al doilea este o credinţă copilărească în orice este spus cu autoritate. Această combinaţie de cinism şi naivitate e foarte tipică individului modern. Principala ei urmare este descurajarea lui în a gândi şi a decide singur.

O altă cale de a paraliza abilitatea de a gândi critic este distrugerea oricărui tip de imagine structurată a lumii. Faptele îşi pierd calitatea specifică pe care o pot avea doar ca părţi ale unui întreg structurat şi păstrează numai o semnificaţie abstractă, cantitativă; fiecare fapt este doar un alt fapt şi tot ce contează este dacă ştim mai mult sau mai puţin. Radioul, filmele şi ziarele au un efect devastator în această privinţă. Ştirea bombardării unui oraş şi moartea a sute de oameni este fără ruşine urmată sau întreruptă de o reclamă la săpun sau la vin. Acelaşi vorbitor, cu aceeaşi voce insinuantă, linguşitoare şi autoritară pe care tocmai a folosit-o pentru a te impresiona cu gravitatea situaţiei politice, imprimă acum auditoriului său meritul unei anumite mărci de săpun care plăteşte pentru emisiunea de ştiri. La cinematograf, jurnalele lasă imaginile navelor torpilate să fie urmate de cele ale unui spectacol de

modă. Ziarele ne relatează gândurile banale şi tabieturile unei debutante în tot atât de mult spaţiu şi cu gravitatea pe care o folosesc pentru relatarea evenimentelor de importanţă ştiinţifică sau artistică. Din cauza tuturor acestor lucruri, încetăm să fim în mod autentic

legaţi de ceea ce auzim. încetăm să fim emoţionaţi, emoţiile şi judecata noastră critică devin limitate şi, în cele din urmă, atitudinea noastră faţă de ceea ce se petrece în lume capătă un aer de plictiseală şi indiferenţă. în numele „libertăţii" viaţa îşi pierde cu totul structura; ea este compusă din multe bucăţele, separate unele de altele, şi-i lipseşte orice semnificaţie ca întreg. Individul este lăsat singur cu aceste bucăţele, ca un copil cu un puzzle; diferenţa este că, totuşi, copilul ştie ce este o casă şi, prin urmare, poate recunoaşte părţile casei în bucăţelele cu care se joacă, pe când adultul nu vede semnificaţia „întregului", ale cărui bucăţi îi ajung în mână. Este zăpăcit şi înspăimântat şi nu face decât să privească încontinuu, pierdut, la bucăţelele lui lipsite de sens.

Ceea ce s-a spus despre lipsa de „originalitate" în simţire şi gândire se susţine şi în privinţa actului de voinţă. A recunoaşte aceasta este deosebit de dificil; omul modern pare, la drept vorbind, să aibă prea multe dorinţe şi singura lui problemă pare să fie aceea că, deşi ştie ce vrea, nu poate avea acest lucru. Toată energia noastră se consumă în scopul obţinerii a ceea ce vrem, iar majoritatea oamenilor nu pun la îndoială niciodată premisa acestei activităţi: că-şi cunosc adevăratele nevoi. Nu stau să se gândească dacă ţelurile pe care le urmăresc sunt ceva ce-şi doresc ei înşişi. La şcoală vor să aibă note bune, ca adulţi vor să aibă cât mai mult succes, să facă mai mulţi bani, să aibă mai mult prestigiu, să-şi cumpere o maşină mai bună, să meargă în anumite locuri şi aşa mai departe. Totuşi când se opresc şi se gândesc, în mijlocul tuturor acestor activităţi frenetice, poate să li se ivească în minte această întrebare: „Dacă obţin această slujbă nouă, dacă îmi iau această maşină mai bună, dacă fac această excursie – ce-i cu asta? La ce-mi folosesc toate astea? Sunt într-adevăr eu cel care-mi doresc toate astea? Nu alerg oare după un ţel despre care cred că mă va face fericit şi care, odată atins, mă va ocoli?" Atunci când apar, aceste întrebări sunt înspăimântătoare, deoarece ele se pun cu privire chiar la fundamentul pe care este construită întreaga activitate a omului, cunoaşterea de către el a ceea ce vrea. Prin urmare, oamenii tind să se descotorosească cât mai repede posibil de aceste gânduri stânjenitoare. Ei cred că au fost sâcâiţi de aceste întrebări datorită oboselii sau depresiei – şi persistă în urmărirea ţelurilor pe care le cred ale lor.

Totuşi, toate acestea dovedesc o vagă conştientizare a adevărului – adevărul că omul modern trăieşte cu iluzia că ştie ce vrea, cu toate că, de fapt, vrea ceea ce trebuie să vrea. Pentru a accepta asta, e necesar să ne dăm seama că a şti ce vrem cu adevărat nu e relativ uşor, aşa cum cred majoritatea oamenilor, ci este una dintre cele mai dificile probleme pe care trebuie să le rezolve orice fiinţă umană. Este o sarcină pe care încercăm frenetic să o evităm prin acceptarea ţelurilor de-a gata ca şi cum ar fi ale noastre. Omul modern e gata să-şi asume mari riscuri, atunci când încearcă să atingă scopurile care se presupun a fi „ale lui"; dar el este profund înspăimântat de asumarea riscului şi a responsabilităţii de a-şi oferi sieşi propriile ţeluri. Activitatea intensă este deseori confundată cu dovada acţiunii autodeterminate, cu toate că ştim că poate foarte bine să nu fie mai spontană decât comportamentul unui actor sau al unei persoane hipnotizate. Când îi este înmânat scenariul unei piese, fiecare actor poate juca energic rolul pentru care a fost desemnat şi poate chiar să-şi compună el însuşi trăsăturile şi anumite detalii ale acţiunii. Totuşi, el nu face decât să joace un rol care i-a fost încredinţat.

Dificultatea specială în recunoaşterea măsurii în care dorinţele noastre – dar şi gândurile şi sentimentele noastre – nu sunt cu adevărat ale noastre, ci ne sunt inoculate din afară, e strâns legată de problema autorităţii şi a libertăţii. în cursul istoriei moderne, autoritatea Bisericii a fost înlocuită de cea a statului, cea a statului de cea a conştiinţei şi, în epoca noastră, ultima a fost înlocuită de autoritatea anonimă a simţului comun şi a opiniei publice ca instrumente ale conformismului. Datorită faptului că ne-am eliberat de vechile forme făţişe ale autorităţii, nu vedem că am devenit victima unui nou tip de autoritate. Am devenit automate ce trăiesc cu iluzia de a fi indivizi cu voinţă proprie. Această iluzie ajută individul să rămână inconştient de insecuritatea lui, dar acesta este tot ajutorul pe care-l poate oferi o astfel de iluzie. Eul individului este slăbit în mod fundamental, astfel încât el se simte

neputincios şi într-o mare nesiguranţă. Trăieşte într-o lume cu care şi-a pierdut înrudirea

autentică şi în care toţi oamenii şi toate lucrurile au fost instru- mentalizate, unde el a devenit o parte a maşinăriei pe care a construit-o cu propriile-i mâini. Gândeşte, simte şi vrea ceea ce crede că trebuie să gândească, să simtă şi să vrea; în acest proces şi-a pierdut eul pe care trebuie construită întreaga siguranţă autentică a individului liber.

Pierderea eului a sporit necesitatea de a se conforma, deoarece are drept urmare o profundă îndoială asupra propriei identităţi. Dacă nu sunt decât ceea ce cred că trebuie să fiu – cine sunt „eu"? Am văzut cum apare îndoiala despre propriul eu o dată cu prăbuşirea orânduirii medievale în care individul avusese un rol neîndoielnic într-o ordine stabilită. Identitatea individului a fost o problemă majoră a filosofici modeme de la Descartes încoace, în zilele noastre, luăm de bun faptul că noi suntem noi. Totuşi, îndoiala despre noi înşine există încă sau chiar s-a amplificat. Pirandello a dat expresie în piesele sale acestui sentiment al omului modem. El începe cu întrebarea: cine sunt eu? Ce altă dovadă am pentru propria-mi identitate decât continuitatea eului meu fizic? Răspunsul său nu este ca cel al lui Descartes – afirmarea eului individual ci negarea lui: nu am nici o identitate, nu există nici un eu în afară de cel care este reflecţia a ceea ce alţii aşteaptă să fiu: eu sunt „aşa cum doreşti să fiu".

Aşadar, această pierdere a identităţii face încă mai imperativă conformarea; asta înseamnă că poţi fi sigur de tine doar dacă trăieşti conform aşteptărilor altora. Dacă nu trăim conform acestei imagini, nu riscăm doar dezaprobarea şi izolarea sporită, ci riscăm şi pierderea identităţii personalităţii noastre, ceea ce înseamnă periclitarea sănătăţii psihice.

Prin conformarea la aşteptările altora, prin a nu fi diferit, aceste îndoieli asupra propriei identităţi sunt trecute sub tăcere şi este câştigată o oarecare siguranţă. Totuşi, preţul plătit este mare. Renunţarea la spontaneitate şi individualitate are drept urmare o împiedicare a vieţii. Din punct de vedere psihologic, automatul, deşi este biologic viu, este mort emoţional şi mental. Cu toate că face faţă la evenimentele vieţii, viaţa îi alunecă printre degete ca nisipul. în spatele unei faţade de satisfacţie şi optimism, omul modem este profund nefericit; de fapt, este în pragul disperării. Se agaţă cu disperare de noţiunea de individualitate; vrea să fie „deosebit" şi nu are pentru nici un lucru o apreciere mai înaltă decât „este deosebit". Ni se face cunoscut numele personal al funcţionarului de la căile ferate de la care cumpărăm biletul; bagajele, cărţile de joc şi radiourile portabile sunt „personalizate" prin faptul că sunt puse pe ele iniţialele proprietarului. Toate acestea indică setea de „diferenţă" şi totuşi ele sunt aproape ultimele vestigii ale individualităţii. Omul modern e însetat de viaţă. Dar deoarece, fiind un automat, nu poate trăi viaţa în sensul activităţii spontane, el ia ca surogat orice tip de emoţie sau senzaţie palpitantă: a băuturii, a sporturilor, a trăirii prin substituire a emoţiilor persoanelor imaginare de pe ecran.

Aşadar, care este semnificaţia libertăţii pentru omul modem?

El a devenit liber faţă de legăturile externe ce l-ar împiedica să facă şi să gândească aşa cum crede de cuviinţă. Ar fi liber să acţioneze în conformitate cu propria-i voinţă, dacă ar şti ce vrea, gândeşte şi simte. Dar nu ştie. Se conformează autorităţilor anonime şi adoptă un eu care nu-i al lui. Cu cât face mai mult asta, cu atât se simte mai neputincios, cu atât mai mult este forţat să se conformeze. în ciuda unei spoieli de optimism şi iniţiativă, omul modern este copleşit de un profund sentiment de neputinţă, care-l face să privească îndelung spre catastrofele ce se apropie ca şi cum ar fi paralizat.

La o privire superficială, oamenii par să funcţioneze destul de bine în viaţa economică şi socială; totuşi, ar fi periculos să trecem cu vederea nefericirea adânc înrădăcinată din spatele acelei spoieli încurajatoare. Dacă viaţa îşi pierde sensul pentru că nu este trăită, omul devine disperat. Oamenii nu mor din cauza înfometării fizice fără să lupte; ei nu mor nici din cauza înfometării psihice fără să lupte. Dacă ne uităm doar la nevoile economice ce privesc o persoană „normală", dacă nu vedem suferinţa inconştientă a persoanei-automat obişnuite, atunci nu vom vedea pericolul ce ameninţă cultura noastră din direcţia bazei ei umane: disponibilitatea de a accepta orice ideologie şi orice conducător doar pentru că promite emoţii şi oferă o structură politică şi simboluri care chipurile dau sens şi ordine vieţii unui individ. Deznădejdea automatului uman este solul

fertil pentru scopurile politice ale fascismului.

2. LIBERTATE ŞI SPONTANEITATE

Până acum, această carte s-a ocupat de un singur aspect al libertăţii: neputinţa şi insecuritatea individului izolat din societatea modernă, care a devenit liber faţă de toate legăturile care ofereau odinioară sens şi securitate vieţii. Am văzut că individul nu poate suporta această izolare; ca fiinţă izolată, el este total neajutorat în comparaţie cu lumea exterioară şi, prin urmare, profund înspăimântat de ea; datorită acestei izolări, unitatea lumii a fost distrusă pentru el, iar el şi-a pierdut orice punct de orientare. Aşadar, este copleşit de îndoieli referitoare la sine însuşi, la sensul vieţii şi, în cele din urmă, la orice principiu după care îşi poate orienta acţiunile. Atât neajutorarea cât şi îndoiala paralizează viaţa şi, pentru a trăi, omul încearcă să fugă de libertate, de libertatea negativă. El este condus spre o nouă dependenţă. Această dependenţă e diferită de legăturile originare de care, deşi este dominat de autorităţi sau de grupul social, nu este în întregime separat. Fuga nu-i restituie siguranţa pierdută, ci doar îl ajută să-şi uite eul ca entitate separată. El găseşte o nouă şi fragilă siguranţă cu preţul sacrificării integrităţii eului său individual. Alege să-şi piardă eul deoarece nu poate suporta să fie singur. Astfel, libertatea – ca libertate faţă de – conduce la o nouă dependenţă.

Conduce analiza noastră la concluzia că există un cerc vicios ce duce de la libertate la o nouă dependenţă? îl face libertatea faţă de toate legăturile originare pe individ atât de singur şi de izolat încât el trebuie să se refugieze inevitabil într-o nouă dependenţă? Sunt independenţa şi libertatea identice cu izolarea şi teama? Sau există o stare de libertate pozitivă în care individul există ca eu independent şi totuşi nu este izolat, ci unit cu lumea, cu alţi oameni şi cu natura?

Noi credem că există un răspuns pozitiv, că procesul dezvoltării libertăţii nu constituie un cerc vicios şi că omul poate fi liber şi totuşi să nu fie singur, critic şi totuşi să nu fie plin de îndoieli, independent şi totuşi o parte integrantă a omenirii. Omul poate obţine această libertate prin realizarea eului său,

prin a fi el însuşi. Ce este realizarea eului? Filosofii idealişti au crezut că realizarea de sine poate fi atinsă doar prin intuiţie intelectuală. Ei au insistat asupra scindării personalităţii umane, astfel încât natura omului poate fi reprimată şi păzită prin raţiunea lui. Rezultatul acestei scindări a fost totuşi că nu doar viaţa emoţională a omului, dar şi facultăţile sale intelectuale au fost mutilate. Raţiunea, prin faptul că a devenit un gardian cu ochii pe prizonierul ei, natura, a devenit ea însăşi un prizonier; şi astfel, ambele laturi ale personalităţii umane, raţiunea şi emoţia, au fost mutilate. Noi credem că realizarea eului este săvârşită nu doar printr-un act de gândire, ci şi prin realizarea personalităţii totale a omului, prin exprimarea activă a potenţia- lităţilor sale emoţionale şi intelectuale. Aceste potenţialităţi sunt prezente în toţi; ele devin actuale doar în măsura în care sunt exprimate. Cu alte cuvinte, libertatea pozitivă constă în activitatea spontană a personalităţii integrate, totale.

Am abordat aici una dintre cele mai dificile probleme ale psihologiei: problema spontaneităţii. O încercare de a discuta această problemă în mod adecvat ar necesita o altă carte. Totuşi, pe baza a ceea ce am spus până acum, este posibil să ajungem, prin contrast, la o înţelegere a calităţii esenţiale a activităţii spontane. Activitatea spontană nu este activitatea compulsivă la care este condus individul prin izolarea şi neputinţa lui; nu este activitatea automatului, care reprezintă adoptarea necritică a modelelor sugerate din afară. Activitatea spontană este activitatea liberă a eului şi implică, din punct de vedere psihologic, ceea ce rădăcina latină a cuvântului, sponte, înseamnă literal: din propria voinţă. Prin activitate nu înţelegem „a face ceva", ci calitatea activităţii creatoare care poate opera atât în experienţele emoţionale, intelectuale şi senzitive ale cuiva, cât şi în voinţa sa. O premisă a acestei spontaneităţi este acceptarea personalităţii totale şi eliminarea scindării între „raţiune" şi „natură"; pentru că numai dacă omul nu-şi reprimă părţile esenţiale ale eului, numai dacă a devenit transparent pentru sine şi numai dacă diversele sfere ale vieţii au atins o integrare fundamentală, abia atunci este posibilă activitatea spontană.

Cu toate că spontaneitatea este un fenomen relativ rar în cultura noastră, nu suntem cu totul lipsiţi de ea. Pentru a înlesni înţelegerea acestei chestiuni, aş vrea să reamintesc cititorului câteva cazuri în care am zărit cu toţii spontaneitate.

în primul rând, cunoaştem indivizi care sunt – sau au fost – spontani, a căror gândire, sentiment şi acţiune au fost expresia eurilor lor, şi nu a unui automat. Aceşti indivizi sunt cunoscuţi de noi mai ales ca artişti. De fapt, artistul poate fi definit ca un individ care se poate exprima pe sine în mod spontan. Dacă aceasta ar fi definiţia unui artist – Balzac l-a definit exact în acest fel – atunci anumiţi filosofi şi oameni de ştiinţă trebuie să fie şi ei numiţi artişti, deşi alţii sunt tot atât de diferiţi de ei precum un fotograf de modă veche de un pictor creator. Există alţi indivizi care, deşi le lipseşte abilitatea – sau poate pur şi simplu instruirea – de a se exprima pe ei înşişi într-un mediu obiectiv, aşa cum fac artiştii, posedă aceeaşi spontaneitate. Poziţia artistului este vulnerabilă, totuşi, pentru că, în realitate, doar artistului de succes îi este respectată individualitatea sau spontaneitatea; dacă nu are succes în vânzarea artei sale, rămâne pentru contemporani un dezechilibrat, un „nevrotic”, în această privinţă, artistul este într-o poziţie similară celei a revoluţionarului în istorie. Revoluţionarul de succes este un om de stat, cel ce nu are succes, un criminal.

Copiii mici oferă un alt exemplu de spontaneitate. Ei au o abilitate de a simţi şi gândi care este într-adevăr a lor; această spontaneitate se manifestă în ceea ce spun sau gândesc, în sentimentele exprimate de feţele lor. Dacă cineva întreabă ce face să fie atrăgători copiii mici pentru majoritatea oamenilor, cred că, în afară de motivele sentimentale şi convenţionale, răspunsul trebuie să fie că este chiar această calitate a spontaneităţii. Ea place în mod profund oricui nu este atât de mort încât să-şi fi pierdut abilitatea de-a o percepe. De fapt, nu este nimic mai atrăgător şi mai convingător decât spontaneitatea, fie că o găsim la un copil, la un artist sau la acei indivizi care nu pot fi grupaţi astfel, după vârstă sau profesie.

Cei mai mulţi dintre noi pot observa cel puţin momente ale propriei spontaneităţi, care sunt, în acelaşi timp, momente ale

fericirii autentice. Fie că este perceperea proaspătă şi spontană a unui peisaj, fie ivirea vreunui adevăr ca rezultat al gândirii noastre, fie o plăcere senzuală care nu este stereotipă, fie sporirea dragostei pentru o altă persoană – în aceste momente, toţi ştim ce este un act spontan şi putem avea o viziune a ceea ce ar putea fi viaţa umană dacă aceste experienţe n-ar fi evenimente atât de rare şi de necultivate.

De ce este activitatea spontană răspunsul la problema libertăţii? Am spus că libertatea negativă prin ea însăşi face din individ o fiinţă izolată, a cărei relaţie cu lumea este distantă şi lipsită de încredere şi al cărei eu este slab şi permanent ameninţat. Activitatea spontană este singura cale prin care omul poate să învingă teroarea singurătăţii fără să-şi sacrifice integritatea eului; fiindcă, în realizarea spontană a eului, omul se uneşte din nou cu lumea – cu omul, natura şi el însuşi. Dragostea este componenta de primă însemnătate a unei astfel de spontaneităţi; nu dragostea ca dizolvare a eului în altă persoană, nu dragostea ca posedare a unei alte persoane, ci dragostea ca afirmare spontană a altora, ca uniune a individului cu alţii pe baza conservării eului individual. Natura dinamică a dragostei se află chiar în această polaritate: că ea se iveşte din nevoia de a învinge separarea şi conduce la unitate – şi că, totuşi, individualitatea nu este eliminată. Munca este o altă componentă; nu lucrul ca activitate compulsivă în scopul de a scăpa de singurătate, nu lucrul ca o relaţie cu natura, care este în parte una de dominare a ei, în parte una de adorare şi înrobire faţă de chiar produsele mâinilor omului, ci lucrul ca creaţie, în care omul devine una cu natura în actul de creaţie. Ceea ce este adevărat în cazul dragostei şi al muncii, este adevărat în privinţa oricărei activităţi spontane, fie că este realizarea plăcerii senzitive, fie că e participarea la viaţa politică a comunităţii. Ea afirmă individualitatea eului şi, în acelaşi timp, uneşte eul cu omul şi natura. Dihotomia de bază inerentă libertăţii – naşterea individualităţii şi durerea singurătăţii – este dizolvată la un nivel mai înalt prin acţiunea spontană a omului.

În întreaga activitate spontană, individul îmbrăţişează lumea. Nu numai că face ca eul său individual să rămână

intact; el devine mai puternic şi mai solid. Fiindcă eul este tot atât de puternic pe cât este de activ. Nu există forţă autentică în posesiunea ca atare nici de proprietăţi materiale, nici de calităţi mentale cum sunt emoţiile sau gândurile. Nu există forţă nici în utilizarea şi manipularea de obiecte; ceea ce folosim nu este al nostru pur şi simplu pentru că îl folosim. Al nostru este doar ceva de care suntem legaţi cu adevărat prin activitatea noastră creatoare, fie că e o persoană, fie că e un obiect neînsufleţit. Doar acele calităţi ce rezultă din activitatea noastră spontană dau forţă eului şi, prin aceasta, formează baza integrităţii lui. Incapacitatea de a acţiona în mod spontan, de a exprima ceea ce simţi şi gândeşti cu adevărat şi necesitatea ce decurge de aici de a prezenta un pseudo-eu celorlalţi şi ţie însuţi sunt rădăcina sentimentului de inferioritate şi slăbiciune. Fie că suntem sau nu conştienţi de asta, nu există nimic de care să ne fie mai multă ruşine decât de a nu fi noi înşine şi nu există nimic care să ne ofere o mândrie şi o fericire mai mare decât faptul de a gândi, a simţi şi a spune ceea ce e al nostru.

Aceasta implică faptul că ceea ce contează este activitatea ca atare, procesul, şi nu rezultatul. în cultura noastră, accentul este tocmai invers. Noi nu producem pentru o satisfacţie concretă, ci pentru scopul abstract de a ne vinde marfa; simţim că putem dobândi orice lucru material sau imaterial, cumpărându-l, şi astfel lucrurile devin ale noastre indiferent de vreun efort creativ în relaţie cu ele. în acelaşi fel privim calităţile personale şi rezultatul eforturilor noastre – ca mărfuri ce pot fi vândute pentru bani, prestigiu şi putere. Astfel, accentul se mută de pe satisfacţia prezentă a activităţii creatoare pe valoarea produsului finit. Drept urmare, omul duce lipsa singurei satisfacţii ce-i poate da adevărata fericire – experienţa activităţii prezente – şi aleargă după o fantomă care-l lasă dezamăgit imediat ce crede că a prins-o – fericirea iluzorie numită succes.

Dacă individul îşi realizează eul prin activitate spontană şi astfel se leagă pe sine de lume, el încetează să mai fie un atom izolat; el şi lumea devin parte a unui întreg structurat; are locul lui cuvenit şi, astfel, îndoiala cu privire la sine şi la

sensul vieţii dispare. Această îndoială s-a ivit din separarea lui şi din împiedicarea vieţii; când poate trăi nici compulsiv, nici automat, ci spontan, îndoiala dispare. Este conştient de sine ca individ activ şi creator şi recunoaşte că există un singur sens al vieţii: actul însuşi de a trăi.

Dacă individul îşi înfrânge îndoiala fundamentală referitoare la sine şi locul său în viaţă, dacă este legat de lume prin cuprinderea ei în actul trăirii spontane, câştigă forţă ca individ şi câştigă securitate. Această securitate, totuşi, diferă de securitatea care caracterizează starea preindividualistă, în acelaşi fel în care noua relaţie cu lumea diferă de cea a legăturilor originare. Noua securitate nu provine din protecţia pe care o are individul de la o putere mai mare, exterioară lui; nu este nici o securitate în care trăsătura tragică a vieţii este eliminată. Noua securitate este dinamică; nu este bazată pe protecţie, ci pe activitatea spontană a omului. Este siguranţa dobândită în fiecare moment prin activitatea spontană a omului. Este siguranţa pe care numai libertatea o poate da, cea care nu are nevoie de iluzii, deoarece a eliminat acele condiţii care necesită iluzii.

Libertatea pozitivă ca realizare a eului implică afirmarea deplină a unicităţii individului. Oamenii se nasc egali, dar se nasc, de asemenea, diferiţi. Baza acestei diferenţe este echipamentul fiziologic şi mental moştenit, cu care încep viaţa, la care se adaugă constelaţia particulară de circumstanţe şi experienţe cu care se întâlnesc. Această bază individuală a personalităţii este tot atât de puţin identică cu vreo alta cum sunt vreodată identice fizic două organisme. Adevărata creştere a eului este întotdeauna o creştere pe această bază particulară; este o creştere organică, desfăşurarea unui nucleu care este specific unei anumite persoane şi numai ei. Dimpotrivă, dezvoltarea automatului nu este o creştere organică. Creşterea bazei eului este blocată şi eului îi este suprapus un pseudo-eu, care este – aşa cum am văzut – în esenţă, încorporarea de modele din afară de gândire şi simţire. Creşterea organică este posibilă doar cu condiţia respectului absolut pentru specificitatea eului altor persoane, ca şi pentru cea a propriului nostru eu. Acest respect pentru cultivarea

unicităţii eului este cea mai valoroasă realizare a culturii umane, şi tocmai această realizare este în pericol în zilele noastre.

Unicitatea eului nu contrazice în nici un fel principiul egalităţii. Teza că oamenii se nasc egali implică faptul că ei împart cu toţii aceleaşi însuşiri umane fundamentale, că împărtăşesc aceeaşi soartă definitorie a fiinţelor umane, că au cu toţii acelaşi drept inalienabil la libertate şi fericire. Mai mult decât atât, înseamnă că relaţia lor este una de solidaritate, nu de domina- re-supunere. Ceea ce nu presupune conceptul de egalitate este că toţi oamenii sunt la fel. Un astfel de concept de egalitate este derivat din rolul pe care-l joacă individul astăzi în activităţile lui economice. în relaţia dintre omul care cumpără şi cel care vinde, diferenţele concrete de personalitate sunt eliminate. în această situaţie, doar un lucru contează, că unul are ceva de vândut şi altul are bani ca să cumpere. în viaţa economică, oamenii nu sunt diferiţi între ei; ca persoane reale sunt diferiţi, iar cultivarea unicităţii lor este esenţa individualităţii.

Libertatea pozitivă implică şi principiul că nu există o putere mai mare decât acest eu individual unic, că omul este centrul şi scopul vieţii lui; că dezvoltarea şi realizarea individualităţii omului este un ţel ce nu poate fi niciodată subordonat unor scopuri despre care se presupune că ar avea o demnitate mai mare. Această interpretare poate ridica serioase obiecţii. Nu postulează ea egotismul nestăpânit? Nu este negarea ideii de sacrificiu pentru un ideal? Acceptarea ei n-ar conduce la anar- hie? De fapt, aceste întrebări au primit deja răspuns, în parte în mod explicit, în parte implicit, pe parcursul discuţiei noastre anterioare. Totuşi, ele sunt prea importante pentru noi ca să nu facem încă o încercare de a clarifica răspunsurile şi de a evita înţelegerea greşită.

A spune că omul n-ar trebui să fie supus faţă de nimic mai presus decât el nu înseamnă a nega demnitatea idealurilor. Dimpotrivă, este cea mai puternică afirmare a idealurilor. Totuşi, aceasta ne obligă la o analiză critică a ceea ce este un ideal. În general, suntem apţi, în zilele noastre, să presupunem că un ideal este orice ţel a cărui îndeplinire nu implică un

câştig material, ceva pentru care o persoană este gata să-şi sacrifice scopurile egotiste. Acesta este un concept pur psihologic – şi din această cauză relativist – de ideal. Din acest punct de vedere subiectivist, un fascist, condus de dorinţa de a se subordona unei puteri mai mari şi, în acelaşi timp, de a domina alţi oameni, are un ideal, exact ca şi omul care luptă pentru egalitate
şi libertate umană. Pe acest temei, problema idealurilor nu poate fi niciodată rezolvată.

Trebuie să recunoaştem diferenţa dintre idealurile autentice şi cele fictive, care este o diferenţă tot atât de fundamentală ca şi cea dintre adevăr şi falsitate. Toate idealurile autentice au un lucru în comun: ele exprimă dorinţa de ceva ce nu e încă realizat, dar care e dezirabil pentru scopurile dezvoltării şi fericirii individului.[CXLII] Putem să nu ştim întotdeauna ce serveşte acestui ţel, putem să nu fim de acord în ce priveşte funcţia acestui sau acelui ideal în termenii dezvoltării umane, dar acesta nu este un motiv pentru un relativism care spune că nu putem şti ce încurajează viaţa sau ce o împiedică. Nu ştim întotdeauna cu siguranţă care mâncare este sănătoasă şi care nu, dar totuşi nu conchidem că nu avem nici un fel de metodă de a recunoaşte otrava. în acelaşi fel putem şti, dacă dorim, ce este otrăvitor pentru viaţa mentală. Ştim că sărăcia, intimidarea, izolarea sunt îndreptate împotriva vieţii; că tot ceea ce serveşte libertăţii şi promovează curajul şi forţa de a fi tu însuţi este pentru viaţă. Ce este bun sau rău pentru om nu este o întrebare metafizică, ci una empirică, la care se poate răspunde pe baza unei analize a naturii omului şi a efectului pe care-l au asupra lui anumite condiţii.

Dar ce putem spune despre „idealuri" ca cele ale fasciştilor, care sunt îndreptate în mod clar împotriva vieţii? Cum putem înţelege faptul că oamenii urmăresc aceste false idealuri tot atât de fervent cum alţii urmăresc adevărate idealuri? Răspunsul la această întrebare este furnizat de anumite consideraţii psihologice. Fenomenul masochismului ne arată că oamenii

---

CXLII Cf. Max Otto, *The Human Enterprise,* T.S. Croft, New York, 1940, cap. IV siV (n.a.)

pot fi atraşi de experimentarea suferinţei sau supunerii. Nu există nici o îndoială că suferinţa, supunerea sau sinuciderea sunt antiteza ţelurilor pozitive ale celui ce trăieşte. Totuşi, aceste ţeluri pot fi experimentate subiectiv ca fiind pline de satisfacţii şi atractive. Această atracţie faţă de ceea ce este dăunător în viaţă este fenomenul care merită mai mult ca oricare numele de perversiune patologică. Mulţi psihologi au presupus că expe-

rienta plăcerii şi evitarea durerii este singurul principiu legitim ce orientează acţiunea umană; dar psihologia dinamică poate arăta că experienţa subiectivă a plăcerii nu este un criteriu suficient pentru evaluarea unui anumit comportament în termenii fericirii umane. Analiza fenomenelor masochiste este un caz grăitor. O astfel de analiză arată că senzaţia de plăcere poate fi rezultatul unei perversiuni patologice şi că ea dovedeşte tot atât de puţin în legătură cu sensul obiectiv al experienţei, cât ar dovedi gustul dulce al unei otrăvi în legătură cu funcţia ei pentru organism.[CXLIII] Astfel, vom defini un ideal autentic ca fiind orice tel care promovează creşterea, libertatea şi fericirea eu- lui şi vom defini idealurile fictive ca acele ţeluri compulsive şi iraţionale care subiectiv sunt experienţe atrăgătoare (cum ar fi impulsul de a te supune), dar care sunt de fapt dăunătoare vieţii. O dată ce acceptăm această definiţie, urmează că un ideal autentic nu este vreo forţă ascunsă superioară individului, ci că este expresia articulată a maximei afirmări a eului. Orice ideal ce este în contrast cu o astfel de afirmare dovedeşte chiar prin acest fapt că nu este un ideal, ci un ţel patologic.

De aici ajungem la o altă problemă, cea a sacrificiului. Exclude definiţia dată de noi libertăţii ca nesupunere faţă de o putere mai mare, sacrificiile, inclusiv sacrificarea vieţii?

Aceasta este o întrebare deosebit de importantă astăzi, când fascismul proclamă sacrificiul de sine ca cea mai înaltă virtute şi impresionează o mulţime de oameni cu caracterul lui idealist. Răspunsul la această întrebare este implicat logic de ceea ce a fost spus până acum. Există două tipuri diferite de sacrificiu. Unul dintre faptele tragice ale vieţii este că cerinţele eului nostru fizic pot intra în conflict cu ţelurile eului nostru mental; că, de fapt, ar trebui să ne sacrificăm eul fizic pentru a afirma integritatea eului nostru spiritual. Acest sacrificiu nu-şi va pierde niciodată natura lui tragică. Moartea nu este niciodată dulce, nici măcar dacă este îndurată pentru cel mai înalt ideal. Rămâne nespus de amară şi, totuşi, ea poate fi afirmarea supremă a individualităţii noastre. Un asemenea sacrificiu este fundamental diferit de „sacrificiul" pe care-l predică fascismul. Pentru el, sacrificiul nu este cel mai mare preţ pe care l-ar putea plăti omul pentru afirmarea eului său, ci este un scop în sine. Acest sacrificiu masochist vede împlinirea vieţii în chiar negarea ei, în anihilarea eului. Este doar expresia supremă a ceea ce născuia fascismul în toate ramificaţiile lui – anihilarea eului individului şi supunerea lui totală faţă de o putere mai mare. Este perversiune adevăratul sacrificiu tot atât de mult cum sinuciderea este perversiunea supremă a vieţii. Adevăratul sacrificiu presupune o dorinţă fermă de integritate spirituală. Sacrificiul celor ce au pierdut-o acoperă doar decăderea lor morală.

Trebuie întâmpinată o ultimă obiecţie: dacă indivizilor le este permis să acţioneze în mod liber în sensul spontaneităţii, dacă ei nu recunosc o autoritate mai presus decât ei înşişi, rezultatul inevitabil va fi anarhia? în măsura în care cuvântul „anarhie" stă pentru egotism nepăsător şi distructivitate, factorul determinant depinde de cum înţelegem natura umană. Mă pot referi doar la ceea ce a fost scos în evidenţă în capitolul ce s-a ocupat de mecanismele de evadare: că omul nu este nici bun, nici rău; că viaţa are o tendinţă inerentă de creştere, de extindere, de exprimare a potenţialităţilor; că dacă viaţa este împiedicată, dacă individul este izolat şi copleşit de îndoială sau de un sentiment de singurătate şi neputinţă, atunci el este condus spre distructivitate şi sete de putere sau supunere. Dacă libertatea umană este stabilită ca libertate de a, dacă omul îşi poate realiza eul pe deplin şi în mod ferm, cauza fundamentală a pornirilor sale sociale va dispărea şi doar individul bolnav sau anormal va fi periculos. Această libertate

---

CXLIII Problema discutată aici conduce la o chestiune de mare semnificaţie, pe care as vrea cel puţin s-o menţionez: că problemele de etică pot fi clarificate de psihologia dinamică. Psihologii vor fi de ajutor în această direcţie numai când vor putea vedea relevanta problemelor morale pentru înţelegerea personalităţii. Orice psihologie, inclusiv cea a lui Freud, care tratează astfel de probleme prin prisma principiului plăcerii, nu reuşeşte să înţeleagă un sector important al personalităţii şi lasă terenul doctrinelor dogmatice şi neempirice ale moralităţii. Analiza dragostei de sine, a sacrificiului masochist şi a idealurilor, asa cum e oferită în această carte, furnizează ilustrări ale acestui câmp al psihologiei şi eticii care justifică dezvoltarea ulterioară, (n.a.)

n-a fost realizată niciodată în istoria omenirii, dar totuşi a fost un ideal pentru care omenirea a suferit, chiar dacă a fost deseori exprimat în forme abstrase şi iraţionale. Nu există nici un motiv să ne întrebăm de ce măr-

tuna istoriei arată atât de multă cruzime şi distructivitate. Dacă este ceva ce ar trebui să ne surprindă – şi să ne încurajeze – cred că este faptul că rasa umană, în ciuda a tot ceea ce s-a întâmplat oamenilor, şi-a menţinut – şi de fapt şi-a dezvoltat – calităţi ca demnitatea, curajul, decenţa şi bunătatea, aşa cum le găsim în istorie şi la nenumăraţi indivizi din zilele noastre.

Dacă prin anarhie se înţelege că individul nu recunoaşte nici un tip de autoritate, răspunsul este de găsit în ceea ce a fost spus în legătură cu diferenţa dintre autoritatea raţională şi cea iraţională. Autoritatea raţională – ca ideal autentic – reprezintă aspiraţiile de dezvoltare şi expansiune ale individului. Prin urmare, aceasta nu este, în principiu, niciodată în conflict cu individul şi cu aspiraţiile lui reale, nu patologice.

Teza acestei cărţi este că libertatea are o dublă semnificaţie pentru omul modern: că el s-a eliberat de autorităţile tradiţionale şi a devenit un „individ", dar că, în acelaşi timp, a devenit izolat, neputincios şi instrument pentru scopuri exterioare lui, înstrăinat de sine şi de alţii; mai mult decât atât, că această stare i-a subminat eul, l-a înrăit şi înspăimântat şi l-a făcut să fie gata să se supună noilor tipuri de dependenţă. Libertatea pozitivă, pe de altă parte, este identică cu realizarea deplină a potenţialităţilor individului, laolaltă cu abilitatea lui de a trăi activ şi spontan. Libertatea a atins un punct critic în care, condusă de logica propriului ei dinamism, ameninţă să se transforme în opusul ei. Viitorul democraţiei depinde de realizarea individualismului, care a fost scopul ideologic al gândirii modeme de la Renaştere încoace. Criza politică şi culturală a zilelor noastre nu se datorează faptului că există prea mult individualism, ci că ceea ce noi credem că este individualism a devenit o carapace goală. Victoria libertăţii este posibilă doar dacă democraţia se dezvoltă într-o societate în care individul, creşterea şi fericirea lui, sunt ţelul şi obiectivul culturii, în care viaţa nu are nevoie de vreo justificare sau de orice altceva pentru a se realiza şi în care individul nu este subordonat faţă de sau manipulat de către vreo putere din afara lui, fie ea statul sau aparatul economic; în sfârşit, o societate în care

conştiinţa şi idealurile nu sunt interiorizarea cerinţelor exterioare, ci sunt într-adevăr ale lui şi exprimă ţelurile ce rezultă din specificitatea eului său. Aceste ţeluri nu puteau fi pe deplin realizate în nici o perioadă anterioară a istoriei modeme; ele trebuiau să rămână în mare măsură ţeluri ideologice, deoarece lipsea baza materială pentru dezvoltarea adevăratului individualism. Capitalismul a creat această premisă. Problema producţiei este rezolvată – cel puţin în principiu – şi ne putem imagina un viitor al abundenţei, în care lupta pentru privilegii economice nu mai este reclamată de lipsurile economice. Problema cu care ne confruntăm azi este cea a organizării forţelor economice şi sociale, astfel încât omul – ca membru al societăţii organizate – să poată deveni stăpânul acestor factori şi să înceteze să mai fie robul lor.

Am subliniat latura psihologică a libertăţii, dar am încercat, de asemenea, să arăt că problema psihologică nu poate fi separată de baza materială a existenţei umane, de structura economică, socială şi politică a societăţii. Din această premisă decurge faptul că realizarea libertăţii pozitive şi a individualismului este, de asemenea, legată de schimbările economice şi sociale care vor permite individului să devină liber în termenii realizării eului său. Scopul acestei cărţi nu este de a se ocupa de problemele economice ce decurg din acea premisă sau de a oferi o imagine a planurilor economice pentru viitor. Dar nu mi-ar plăcea să las vreo îndoială cu privire la direcţia în care cred că se află soluţia.

în primul rând trebuie spus următorul lucru: nu ne putem îngădui să pierdem vreuna dintre realizările fundamentale ale democraţiei modeme – fie cea esenţială a guvernării reprezentative, adică guvernarea aleasă de către oameni şi responsabilă în faţa lor, fie vreunul din drepturile pe care le garantează Carta Drepturilor fiecărui cetăţean. Nici nu putem compromite principiul democratic mai nou că nimeni nu va fi lăsat să moară de foame, că societatea este răspunzătoare pentru toţi membrii ei, că nimeni nu va fi obligat să se supună şi să-şi piardă mândria umană prin frica de-a fi şomer şi de-a muri de foame. Aceste realizări de bază nu trebuie să fie doar conservate; ele

trebuie să fie întărite şi extinse.

în ciuda faptului că această măsură a democraţiei a fost realizată – deşi nicidecum complet – nu este de ajuns. Progresul democraţiei constă în sporirea libertăţii, iniţiativei şi spontaneităţii reale a individului, nu doar în anumite chestiuni personale şi spirituale, ci, mai presus de toate, în activitatea fundamentală a existenţei fiecărui om, în munca lui.

Care sunt condiţiile generale pentru acest lucru? Caracterul iraţional şi neplanificat al societăţii trebuie să fie înlocuit de o economie planificată, ce reprezintă efortul planificat şi conjugat al societăţii ca atare. Societatea trebuie să stăpânească problema socială în maniera tot atât de raţională în care a stăpânit natura. O condiţie pentru asta este eliminarea dominaţiei secrete a celor care, deşi puţini la număr, exercită o mare putere economică, fără nici o responsabilitate faţă de cei a căror soartă depinde de deciziile lor. Putem numi această nouă ordine cu numele de socialism democratic, dar numele nu contează; tot ceea ce contează este să stabilim un sistem economic raţional ce serveşte scopurilor oamenilor. în ziua de azi, marea majoritate a oamenilor nu numai că nu au control asupra întregului aparat economic, dar au puţine şanse de a dezvolta o iniţiativă şi o spontaneitate autentică în slujba pe care o îndeplinesc. Ei sunt „angajaţi" şi nu se aşteaptă nimic mai mult de la ei decât să facă ceea ce li se spune. Doar într-o economie planificată, în care întreaga naţiune stăpâneşte în mod raţional forţele economice şi sociale, individul poate împărţi responsabilitatea şi-şi poate folosi inteligenţa creatoare în munca lui. Tot ce contează este ca posibilitatea activităţii autentice să fie restituită individului; ca scopurile societăţii şi ale lui să devină identice, nu ideologic, ci în realitate; şi ca el să-şi folosească efortul şi raţiunea activ în munca pe care o face, ca ceva pentru care se poate simţi responsabil, deoarece are sens şi scop din punctul de vedere al aspiraţiilor sale umane. Trebuie să înlocuim manipularea oamenilor prin cooperare activă şi inteligentă şi să extindem principiul guvernării poporului de către popor, pentru popor de la sfera politică până la cea economică.

întrebarea dacă un sistem economic şi politic promovează cauza libertăţii umane nu poate căpăta un răspuns doar în termeni politici şi economici. Singurul criteriu pentru realizarea libertăţii este dacă individul participă activ sau nu la determinarea vieţii lui şi a societăţii, iar aceasta nu doar prin actul formal de votare, ci în activitatea de fiecare zi, în munca şi în relaţiile lui cu ceilalţi. Democraţia politică modernă, dacă se restrânge la sfera pur politică, nu poate contracara suficient urmările insignifianţei economice a individului de rând. Dar nici conceptele pur economice, cum ar fi socializarea mijloacelor de producţie, nu sunt suficiente. Nu mă gândesc aici atât la înşelătoarea folosire a cuvântului „socialism" aşa cum a fost el aplicat – din motive de eficacitate tactică – în naţional-socialism. Am în minte Rusia, unde socialismul a devenit un cuvânt amăgitor; deoarece, deşi socializarea mijloacelor de producţie a avut loc, de fapt marea masă a populaţiei este manipulată de o puternică birocraţie; aceasta împiedică în mod necesar dezvoltarea libertăţii şi a individualismului, chiar dacă controlul guvernamental poate fi realmente în interesul economic al majorităţii oamenilor.

Niciodată n-au fost cuvintele mai greşit folosite în scopul de a ascunde adevărul ca în zilele noastre. Trădarea aliaţilor este numită împăciuire, agresiunea militară este mascată sub numele de apărare împotriva atacului, cucerirea naţiunilor mici trece sub numele unui pact de prietenie, iar oprimarea brutală a întregii populaţii este săvârşită în numele naţional-socialismului. Cuvintele „democraţie", „libertate" şi „individualism" devin şi ele obiecte ale acestui abuz. Există un singur mod de a defini sensul real al diferenţei dintre democraţie şi fascism. Democraţia este un sistem care creează condiţii economice, politice şi culturale pentru deplina dezvoltare a individului. Fascismul este un sistem care, indiferent sub ce nume, îl face pe individ să se subordoneze scopurilor străine şi slăbeşte dezvoltarea individualităţii autentice.

în mod evident, una dintre cele mai mari dificultăţi în stabilirea condiţiilor pentru realizarea democraţiei constă în contradicţia dintre o economie planificată şi cooperarea activă

a fiecărui individ. O economie planificată a sferei oricărui mare sistem industrial reclamă o mare centralizare şi, drept consecinţă, o birocraţie pentru administrarea acestui aparat centralizat. Pe de altă parte, controlul activ exercitat de către fiecare individ şi de către cele mai mici unităţi ale întregului sistem şi cooperarea lor reclamă o mare descentralizare. Dacă planificarea de sus nu se îmbină cu participarea activă de jos, dacă şuvoiul vieţii sociale nu curge continuu de jos în sus, o economie planificată va conduce la o nouă manipulare a oamenilor. Rezolvarea acestei probleme, a combinării centralizării cu descentralizarea, este una dintre sarcinile majore ale societăţii. Dar cu siguranţă că nu este mai puţin soluţionabilă decât problemele tehnice pe care deja le-am rezolvat şi care ne-au adus o stăpânire aproape totală asupra naturii. Totuşi, ea poate fi rezolvată doar dacă recunoaştem în mod limpede necesitatea de a face asta şi dacă avem încredere în oameni, în capacitatea lor de a avea grijă de interesele lor reale ca fiinţe umane.

într-un fel, ne confruntăm iarăşi cu problema iniţiativei individuale. Iniţiativa individuală a fost unul dintre cei mai mari stimuli atât pentru sistemul economic, cât şi pentru dezvoltarea personală în capitalismul liberal. Cu două rezerve însă: ea a dezvoltat doar anumite însuşiri ale omului, voinţa şi raţionalitatea sa, în timp ce, din alte puncte de vedere, l-a lăsat subordonat scopurilor economice. A fost un principiu care a funcţionat cel mai bine într-o fază foarte individualizată şi competitivă a capitalismului, în care era loc pentru nenumărate unităţi economice independente. Astăzi, acest spaţiu s-a restrâns. Doar un mic număr de oameni pot practica iniţiativa individuală. Dacă vrem să realizăm acest principiu azi şi să-l lărgim astfel încât întreaga personalitate să devină liberă, asta ar fi posibil numai pe baza efortului raţional şi conjugat al unei societăţi ca întreg şi printr-o mare descentralizare care poate garanta cooperarea reală, autentică, activă şi exercitarea controlului de către cele mai mici unităţi ale sistemului.

Doar dacă omul stăpâneşte societatea şi subordonează apa-

ratul economic scopurilor fericirii umane şi doar dacă el participă activ la procesul social, numai atunci poate învinge ceea ce acum îl duce la disperare – singurătatea şi sentimentul de neputinţă. Omul nu suferă prea mult azi din pricina sărăciei aşa cum suferă datorită faptului că a devenit o rotiţă a unei mari maşinării, un automat, că viaţa lui a devenit goală şi şi-a pierdut sensul. Victoria asupra tuturor tipurilor de sisteme autoritare va fi posibilă doar dacă democraţia nu va bate în retragere, ci va pomi ofensiva şi va continua să realizeze ceea ce a fost idealul ei în minţile celor ce au luptat pentru libertate de-a lungul ultimelor secole. Va triumfa asupra forţelor nihilismului doar dacă poate impregna oamenii cu cea mai puternică credinţă de care este capabilă mintea umană, credinţa în viaţă, în adevăr şi în libertate ca realizare activă şi spontană a eului individual.

Apendicе

CARACTERUL SI PROCESUL SOCIAL

)

Pe tot parcursul acestei cărţi ne-am ocupat de relaţiile dintre factorii socio-economici, psihologici şi ideologici, analizând anumite perioade istorice, cum ar fi epoca Reformei şi cea contemporană. Pentru acei cititori care sunt interesaţi de problemele teoretice implicate într-o astfel de analiză voi încerca, în acest apendice, să discut pe scurt baza teoretică generală pe care se întemeiază analiza concretă.

Când studiem reacţiile psihologice ale unui grup social, ne ocupăm de structura de caracter a membrilor grupului, adică a persoanelor individuale; totuşi, nu suntem interesaţi de particularităţile prin care diferă aceste persoane una de alta, ci de acea parte a structurii lor de caracter comună celor mai mulţi membri ai grupului. Acest caracter îl putem numi caracter social. Caracterul social este, în mod necesar, mai puţin specific decât caracterul individual. Descriindu-l pe ultimul, ne ocupăm de toate trăsăturile care, în configuraţia lor particulară, formează structura de personalitate a unui individ sau a altuia. Caracterul social cuprinde numai o selecţie de trăsături, nucleul esenţial al structurii de caracter a majorităţii membrilor unui grup, care s-a dezvoltat ca rezultat al experienţelor fundamentale şi al modului de viaţă comun acelui grup. Deşi vor exista întotdeauna „devianţi" cu o structură de caracter total diferită, structura de caracter a majorităţii membrilor grupului constă în variaţii ale acestui nucleu, determinate de factorii accidentali ai naşterii şi ai experienţei de viaţă, aşa cum diferă ei de la un individ la altul. Dacă vrem să înţelegem cât mai complet un individ, aceste

elemente de diferenţiere sunt de cea mai mare importanţă. Totuşi, dacă vrem să înţelegem cum este canalizată energia umană şi cum operează ea ca o forţă productivă într-o ordine socială dată, atunci caracterul social e cel ce merită principalul nostru interes.

Conceptul de caracter social este un concept-cheie pentru înţelegerea procesului social. Caracterul, în sensul dinamic al psihologiei analitice, este forma specifică în care e configurată energia umană prin adaptarea dinamică a nevoilor umane la modul particular de existenţă al unei societăţi date. La rândul său, caracterul determină gândirea, simţirea şi acţiunea indivizilor. Este oarecum dificil să vezi asta în ceea ce priveşte gândurile noastre, fiindcă avem cu toţii tendinţa de a împărtăşi convingerea convenţională că gândirea este un act exclusiv intelectual şi independent de structura psihologică a personalităţii. Totuşi, lucrurile nu stau aşa, şi nu stau aşa cu atât mai mult cu cât gândurile noastre au de-a face cu probleme etice, filosofice, politice, psihologice sau sociale mai degrabă decât cu manipularea empirică a obiectelor concrete. Astfel de gânduri, lăsând deoparte elementele pur logice implicate în actul gândirii, sunt în mare măsură determinate de structura de personalitate a celui care gândeşte. Acest lucru este adevărat pentru întregul unei doctrine sau al unui sistem teoretic, ca şi pentru un singur concept, cum ar fi dragostea, dreptatea, egalitatea, sacrificiul. Fiecare concept de acest fel şi fiecare doctrină are o matrice emoţională, iar această matrice este înrădăcinată în structura de caracter a individului.

în capitolele anterioare am oferit multe ilustrări ale acestei idei. Referitor la doctrine, am încercat să arătăm care sunt rădăcinile emoţionale ale protestantismului timpuriu şi ale autoritarismului modern. Referitor la conceptele singulare, am arătat că pentru caracterul sado-masochist, de exemplu, dragostea înseamnă dependenţă simbiotică, nu afirmare reciprocă şi uniune pe baza egalităţii; sacrificiul înseamnă maxima subordonare a eului individual faţă de ceva mai puternic, nu afirmarea eului mental şi moral; diferenţa înseamnă diferenţă în putere, nu realizarea individualităţii pe baza egalităţii; dreptatea înseamnă că toată lumea ar trebui să capete ceea ce merită, nu că individul are un drept necondiţionat de realizare a drepturilor inerente şi inalienabile; curajul este disponibilitatea de-a te supune şi de a îndura suferinţa, nu afirmarea supremă a individualităţii

împotriva puterii. Deşi cuvântul pe care-l folosesc doi oameni cu personalităţi diferite când vorbesc despre dragoste, spre exemplu, este acelaşi, semnificaţia cuvântului este complet diferită, în funcţie de structura lor de caracter. De fapt, multe confuzii intelectuale ar putea fi evitate prin analiza psihologică corectă a semnificaţiei acestor concepte, deoarece orice încercare de clasificare pur logică eşuează în mod necesar.

Faptul că ideile au o matrice emoţională, este de cea mai mare importanţă, fiindcă el este cheia înţelegerii spiritului unei culturi. Diferite comunităţi sau clase dintr-o societate au un caracter social specific, iar pe baza lui se dezvoltă şi devin puternice diferite idei. Astfel, de exemplu, ideea de muncă şi succes, ca ţeluri principale ale vieţii, a putut deveni puternică şi atrăgătoare pentru omul modern pe baza singurătăţii şi îndoielii lui; dar propaganda pentru ideea de efort neîncetat şi dorinţă arzătoare de succes adresată indienilor pueblo sau ţăranilor mexicani n-ar prinde absolut deloc. Aceşti oameni cu un tip diferit de structură de caracter ar înţelege cu greu despre ce vorbeşte o persoană ce proclamă astfel de ţeluri, chiar dacă îi înţeleg limba. în acelaşi fel a simţit foarte sincer Hitler şi o parte a populaţiei germane, care are aceeaşi structură de caracter, că oricine crede că războaiele pot fi abolite fie este complet nebun, fie este un mare mincinos. Datorită caracterului lor social, pentru ei viaţa fără suferinţă şi dezastre este tot atât de greu de înţeles ca libertatea şi egalitatea.

Ideile sunt deseori acceptate în mod conştient de către anumite grupuri care, din pricina particularităţilor caracterului lor social, nu sunt cu adevărat pătrunse de ele; astfel de idei rămân un stoc de convingeri conştiente, dar oamenii nu reuşesc să acţioneze în conformitate cu ele în momentele critice. Un exemplu pentru aceasta îl reprezintă mişcarea muncitorească din Germania în momentul victoriei nazismului. Marea majoritate a muncitorilor germani, înainte de venirea lui Hitler la putere, votau pentru partidul socialist sau cel comunist şi credeau în ideile acelor partide; adică sfera de răspândire a acestor idei în rândurile clasei muncitoare era

extrem de largă. Ponderea acestor idei, totuşi, nu era proporţională cu sfera lor de răspândire. Atacul nazismului nu a întâmpinat oponenţi politici a căror majoritate să fie gata să lupte pentru ideile lor. Mulţi dintre aderenţii la partidele de stânga, deşi au crezut în programele partidelor lor atâta timp cât partidele au avut autoritate, au fost gata să renunţe atunci când a venit momentul crizei. O analiză mai adâncă a structurii de caracter a muncitorilor germani poate arăta o cauză – cu siguranţă nu singura – a acestui fenomen. Un mare număr dintre ei aveau un tip de personalitate care are multe din trăsăturile a ceea ce noi am descris ca fiind caracterul autoritar. Nutreau un adânc respect pentru autoritatea existentă şi năzuiau spre ea. Accentul pus de socialism pe independenţa individuală versus autoritate, pe solidaritate versus izolare individualistă nu era ceea ce vroiau cu adevărat mulţi dintre aceşti muncitori, având în vedere structura lor de personalitate. O greşeală a conducătorilor radicali a fost aceea de a estima forţa partidelor lor doar pe baza sferei de răspândire a acestor idei şi de a trece cu vederea lipsa lor de greutate.

în contrast cu această imagine, analiza noastră asupra doctrinelor protestante şi calviniste a arătat că acele idei erau forţe puternice printre aderenţii noii religii, fiindcă ele apelau la nevoile şi temerile prezente în structura de caracter a oamenilor cărora le erau adresate. Cu alte cuvinte, ideile pot deveni forţe puternice, dar numai în măsura în care reprezintă răspunsuri la nevoile specific umane dominante într-un caracter social dat.

Nu doar gândirea şi simţirea, ci şi acţiunile omului sunt determinate de structura lui de caracter. Meritul lui Freud este că a arătat acest lucru, chiar dacă cadrul lui teoretic de referinţă este incorect. Determinarea activităţii de către tendinţele dominante ale structurii de caracter a unei persoane este evidentă în cazul nevroticilor. Este uşor de înţeles constrângerea de a număra ferestrele caselor şi pietrele din pavaj o activitate datorată anumitor pulsiuni ale caracterului compulsiv. Dar acţiunile unei persoane normale par a fi determinate numai de consideraţii raţionale şi de necesităţile

realităţii. Totuşi, cu noile instrumente de observaţie pe care le oferă psihanaliştii, putem recunoaşte că aşa-numitul comportament raţional este în mare măsură determinat de structura de caracter. în discuţia noastră cu privire la sensul muncii pentru omul modern, am avut de-a face cu o ilustrare a acestei chestiuni. Am văzut că dorinţa intensă de activitate neîntreruptă provenea din singurătate şi angoasă. Această compulsie la muncă era diferită de atitudinea faţă de muncă din alte culturi în care oamenii munceau atâta cât era necesar, dar în care ei nu erau impulsionaţi şi de forţe din propria lor structură de caracter. întrucât toate persoanele normale de azi au cam acelaşi impuls de a munci şi, mai mult decât atât, întrucât această intensitate a muncii este necesară dacă vor să trăiască, e uşor de scăpat din vedere componenta iraţională din această trăsătură.

Trebuie să ne întrebăm acum ce funcţie îndeplineşte caracterul pentru individ şi pentru societate. în ceea ce priveşte prima întrebare, răspunsul nu este dificil. Dacă, să zicem, caracterul unui individ se potriveşte mai mult sau mai puţin exact cu caracterul social, pulsiunile dominante din personalitatea lui îl îmboldesc să facă ceea ce este necesar şi dezirabil în condiţiile sociale specifice culturii sale. Astfel, spre exemplu, dacă el are o pornire pasionată de a economisi şi o aversiune de a cheltui bani pentru lux, va fi în mare măsură ajutat de această pornire – presupunând că este un mic negustor ce are nevoie să economisească şi să fie chibzuit dacă vrea să supravieţuiască. în afară de această funcţie economică, trăsăturile de caracter mai au una pur psihologică, care nu este mai puţin importantă. Persoana pentru care economisirea este o dorinţă ce izvorăşte din pro- pria-i personalitate obţine şi o profundă satisfacţie psihologică din faptul de a fi capabilă să acţioneze potrivit dorinţei sale; adică nu are doar un profit practic atunci când economiseşte, ci se şi simte satisfăcută din punct de vedere psihologic. Ne putem uşor convinge de aceasta dacă observăm, spre exemplu, o femeie din pătura de jos a clasei de mijloc care face cumpărături într-un magazin şi care este tot atât de fericită pentru economisirea a doi cenţi cât poate fi o altă

persoană, cu un caracter diferit, pentru vreo plăcere senzuală. Această satisfacţie psihologică are loc nu numai dacă o persoană acţionează în acord cu cerinţele izvorâte din structura sa de caracter, ci şi atunci când ea citeşte sau ascultă idei care-i plac din acelaşi motiv. Pentru caracterul autoritar, o ideologie care descrie natura ca fiind forţa puternică faţă de care trebuie să ne supunem sau un discurs care conţine descrieri sadice ale unor evenimente politice are o profundă atracţie, iar actul citirii sau ascultării lui are drept urmare o satisfacţie psihologică. Pentru a rezuma: funcţia subiectivă a caracterului pentru persoana normală este de a o impulsiona să acţioneze în acord cu ceea ce este necesar pentru ea dintr-un punct de vedere practic şi, de asemenea, de a-i oferi, din punct de vedere psihologic, satisfacţie de pe urma activităţii sale.

Dacă privim caracterul social din punctul de vedere al funcţiei sale în procesul social, trebuie să începem cu afirmaţia ce a fost făcută cu privire la funcţia lui pentru individ: că, adap- tându-se la condiţiile sociale, omul dezvoltă acele trăsături care-l fac să-şi dorească să acţioneze aşa cum trebuie să acţioneze. Dacă caracterul majorităţii oamenilor într-o societate dată – vreau să spun, caracterul social – este astfel adaptat la sarcinile obiective pe care trebuie să le îndeplinească individul în această societate, energiile oamenilor sunt modelate în aşa fel încât devin forţe productive indispensabile pentru funcţionarea acelei societăţi. Să mai luăm încă o dată exemplul muncii. Sistemul nostru industrial modern cere ca cea mai mare parte a energiei noastre să fie canalizată în direcţia muncii. Dacă oamenii ar munci doar datorită necesităţilor externe, ar apărea o mare divergenţă între ceea ce ar trebui să facă şi ceea ce le-ar plăcea să facă, iar acest lucru le-ar micşora eficienţa. Totuşi, prin adaptarea dinamică a caracterului la cerinţele sociale, energia umană, în loc să creeze divergenţe, este canalizată în astfel de forme încât devine un stimul pentru a acţiona în acord cu necesităţile economice specifice. Astfel, omul modern, în loc să fie silit să muncească din greu, aşa cum o face, de fapt este impulsionat de către compulsia internă de a munci, pe care am încercat s-o

analizăm din punctul de vedere al semnificaţiei ei psihologice. Sau, în loc să se supună unor autorităţi făţişe, el a construit o autoritate interioară – conştiinţa şi datoria – care operează un control mai eficient asupra lui decât ar putea s-o facă vreodată vreo autoritate externă. Cu alte cuvinte, caracterul social interiorizează necesităţile externe şi astfel utilizează energia umană pentru rezolvarea problemelor unui sistem economic şi social dat.

Aşa cum am văzut, o dată ce într-o structură de caracter s-au dezvoltat anumite nevoi, orice comportament conform cu aceste nevoi este satisfăcător, din punct de vedere psihologic, şi în acelaşi timp practic, din punctul de vedere al succesului material. Atâta timp cât o societate oferă individului cele două satisfacţii în mod simultan, avem o situaţie în care forţele psihologice cimentează structura socială. Totuşi, mai devreme sau mai târziu, apare un decalaj. Structura de caracter tradiţională există încă, deşi au apărut noi condiţii economice, pentru care trăsăturile de caracter tradiţional nu mai sunt folositoare. Oamenii au tendinţa să acţioneze în acord cu structura lor de caracter, dar fie aceste acţiuni sunt reale handicapuri în ţelurile lor economice, fie nu au suficiente posibilităţi de a-şi găsi poziţia care să le permită să acţioneze în acord cu „natura" lor. O ilustrare a ceea ce avem în minte este structura de caracter a vechilor clase de mijloc, în special în ţările cu o stratificare de clasă rigidă, cum ar fi Germania. Virtuţile vechii clase de mijloc – cumpătarea, economisirea, precauţia, suspiciunea – şi-au pierdut tot mai mult din valoare în condiţiile vieţii economice moderne, în comparaţie cu noile virtuţi, cum ar fi iniţiativa, disponibilitatea de a-ţi asuma riscuri, agresivitatea şi aşa mai departe. Chiar în măsura în care aceste vechi virtuţi erau încă valoroase – ca în cazul micului negustor – sfera posibilităţilor pentru astfel de ocupaţii era aşa de îngustă încât numai o minoritate de fii ai vechii clase de mijloc îşi puteau „folosi" trăsăturile de caracter cu succes pentru scopurile lor economice. Cu toate că prin educaţia lor au dezvoltat trăsături de caracter ce erau adaptate odinioară la situaţia socială a clasei lor, dezvoltarea economică

a avut loc mai rapid decât dezvoltarea caracterului. Acest decalaj dintre evoluţia economică şi cea psihologică a avut drept consecinţă o situaţie în care nevoile psihice nu mai puteau fi satisfăcute prin activităţi economice obişnuite. Aceste nevoi existau totuşi şi trebuia căutată satisfacerea lor în alt mod. Setea egotistă mărginită de a obţine avantaje pentru sine, ce caracterizase pătura de jos a clasei de mijloc, a trecut din planul individual în cel naţional. Dar şi impulsurile sadice, folosite în lupta competiţiei private, în parte s-au mutat pe scena socială şi politică şi în parte s-au intensificat prin frustrare. Apoi, eliberate de orice factori restrictivi, ele au căutat satisfacţie în acţiuni de persecuţie politică şi în război. Astfel, amestecate cu resentimentul datorat calităţilor frustrante ale întregii situaţii, forţele psihologice, în loc să cimenteze ordinea socială existentă, au devenit dinamită în mâinile grupurilor ce doreau să distrugă structura politică şi economică tradiţională a societăţii democratice.

N-am vorbit despre rolul pe care-l joacă procesul educaţional cu privire la formarea caracterului social; dar, având în vedere faptul că pentru mulţi psihologi metodele educaţiei din copilăria timpurie şi tehnicile educaţionale folosite în cazul copilului în creştere par a fi cauza dezvoltării caracterului, câteva remarci despre această chestiune par a fi îndreptăţite. în primul rând, ar trebui să ne întrebăm ce înţelegem prin educaţie. Cu toate că educaţia poate fi definită în diverse feluri, modul de-a o privi din unghiul procesului social pare a fi ceva de genul următor. Funcţia socială a educaţiei este de a pregăti individul pentru a funcţiona în rolul pe care-l va avea de jucat mai târziu în societate; adică de a-i modela caracterul în aşa fel încât să aproximeze caracterul social, în aşa fel încât dorinţele lui să coincidă necesităţilor rolului său social. Sistemul educaţional al oricărei societăţi este determinat de această funcţie; prin urmare, nu putem explica structura societăţii sau a personalităţii membrilor ei prin procesul educaţional; ci trebuie să explicăm sistemul educaţional prin necesităţile ce decurg din structura socială şi economică a unei societăţi date. Totuşi, metodele educaţiei sunt extrem de importante în

măsura în care ele sunt mecanismele prin care individul este modelat în forma cerută. Ele pot fi considerate ca mijloace prin care cerinţele sociale sunt transformate în calităţi personale. Deşi tehnicile educaţionale nu sunt cauza unui tip particular de caracter social, ele constituie unul din mecanismele prin care este format caracterul. în acest sens, cunoaşterea şi înţelegerea metodelor educaţionale este o parte importantă a analizei complete a unei societăţi funcţionale.

Ceea ce am spus acum este valabil şi pentru un sector special al întregului proces educaţional: familia. Freud a arătat că experienţele timpurii ale copilului au o influenţă hotărâtoare asupra formării structurii lui de caracter. Dacă acest lucru este adevărat, atunci cum putem să înţelegem faptul că un copil care – cel puţin în cultura noastră – are foarte puţin contact cu viaţa societăţii, este modelat de ea? Răspunsul nu este doar că părinţii – exceptând anumite variaţii individuale – aplică modelele educaţionale ale societăţii în care trăiesc, ci şi că ei reprezintă prin propriile lor personalităţi caracterul social al societăţii sau clasei lor. Ei transmit copilului ceea ce putem numi atmosfera psihologică sau spiritul unei societăţi, pur şi simplu prin faptul de-a fi ceea ce sunt – şi anume reprezentanţi tocmai ai acestui spirit. Astfel, familia poate fi considerată agentul psihologic al societăţii.

După ce am afirmat că modul de existenţă al unei societăţi date formează caracterul social, vreau să reamintesc cititorului ceea ce s-a spus în primul capitol despre problema adaptării dinamice. Cu toate că este adevărat că omul este modelat de necesităţile structurii sociale şi economice a societăţii, el nu este adaptabil la infinit. Nu numai că există anumite nevoi psihologice care cer în mod imperativ să fie satisfăcute, dar există şi anumite calităţi psihologice, inerente omului, care au nevoie să fie satisfăcute şi care, dacă sunt frustrate, au drept urmare anumite reacţii. Care sunt aceste calităţi? Cea mai importantă pare a fi tendinţa de creştere, dezvoltare şi realizare a potenţiali- tăţilor pe care le-a dezvoltat omul în cursul istoriei – cum ar fi, de exemplu, facultatea de a gândi creator şi critic şi de a avea experienţe emoţionale şi senzoriale

diferenţiate. Fiecare din aceste potenţialităţi are un dinamism al ei. O dată ce s-au dezvoltat în procesul evoluţiei, ele tind să fie exprimate. Această tendinţă poate fi reprimată şi frustrată, dar o astfel de represie are drept urmare noi reacţii, în special în formarea impulsurilor distructive şi simbiotice. Se pare, de asemenea, că această tendinţă generală de creştere – care este echivalentul psihologic al tendinţei biologice identice – are drept consecinţă astfel de tendinţe specifice, cum ar fi dorinţa de libertate şi ura faţă de oprimare, deoarece libertatea este condiţia fundamentală pentru orice creştere. Din nou, dorinţa de libertate poate fi reprimată, poate dispărea din conştiinţa individului; dar chiar şi atunci nu încetează să existe ca potenţialitate şi-şi face simţită existenţa prin ura conştientă sau inconştientă de care este întotdeauna însoţită o astfel de represie.

Avem, de asemenea, motive să presupunem că, aşa cum s-a spus mai înainte, setea de dreptate şi adevăr este o tendinţă inerentă naturii umane, deşi poate fi refulată şi pervertită la fel ca setea de libertate. Presupunând aceasta, suntem, din punct de vedere teoretic, pe un teren periculos. Ar fi uşor dacă ne-am putea sprijini pe ideile religioase şi filosofice care explică existenţa unor astfel de tendinţe prin credinţa că omul este creat după asemănarea lui Dumnezeu sau prin ipoteza unui drept natural. Totuşi, nu ne putem susţine argumentul cu asemenea explicaţii. în opinia noastră, singurul mod de a-ţi da seama de această sete de dreptate şi adevăr este acela de a analiza întreaga« istorie a omului, din punct de vedere social şi individual. Vom afla atunci că, pentru oricine este neputincios, dreptatea şi adevărul sunt cele mai importante arme în lupta pentru libertatea şi dezvoltarea sa. Lăsând la o parte faptul că, de-a lungul istoriei sale, cea mai mare parte a omenirii a trebuit să se apere împotriva grupurilor mai puternice care puteau s-o oprime şi s-o exploateze, fiecare individ trece în copilărie printr-o perioadă caracterizată de neputinţă. Noi credem că în această stare de neputinţă, trăsături ca simţul dreptăţii şi al adevărului se dezvoltă şi devin potenţialităţi comune omului ca atare. Prin urmare, ajungem la faptul că, deşi dezvoltarea ca-

racterului este modelată de condiţiile fundamentale ale vieţii şi deşi nu există o natură umană fixată biologic, natura umană are un dinamism propriu, care constituie un factor activ în evoluţia procesului social. Chiar dacă încă nu suntem capabili să afirmăm cu claritate, în termeni psihologici, ce reprezintă natura exactă a acestui dinamism uman, trebuie să-i recunoaştem existenţa. încercând să evităm erorile conceptelor biologice şi metafizice, nu trebuie să cedăm unei erori la fel de grave, cea a unui relativism sociologic în care omul nu este altceva decât o marionetă dirijată de sforile circumstanţelor sociale. Drepturile inalienabile ale omului la libertate şi fericire se bazează pe calităţi umane inerente: dorinţa lui arzătoare de a trăi, de a se dezvolta şi de a-şi exprima potenţialităţile ce s-au dezvoltat în el în procesul evoluţiei istorice.

în acest moment, putem reformula cele mai importante diferenţe dintre abordarea psihologică urmată în această carte şi cea a lui Freud. Prima diferenţă a fost discutată într-o manieră detaliată în primul capitol, astfel încât nu este necesar să o menţionăm aici decât foarte pe scurt: considerăm natura umană ca fiind în mod esenţial condiţionată istoric, deşi nu minimalizăm importanţa factorilor biologici şi nu credem că problema poate fi pusă corect în termenii antinomiei dintre factorii culturali şi cei biologici. în al doilea rând, principiul fundamental al lui Freud este de a considera omul ca o entitate, ca un sistem închis, înzestrat de natură cu anumite instincte condiţionate fiziologic şi de a interpreta dezvoltarea caracterului său ca o reacţie la satisfacerea şi frustrarea acestor instincte; în vreme ce, în opinia noastră, calea principală de acces spre personalitatea umană este înţelegerea relaţiei omului cu lumea, cu ceilalţi, cu natura şi cu sine însuşi. Noi credem că omul este în primul rând o fiinţă socială şi nu, aşa cum presupune Freud, în primul rând suficient sieşi şi abia în al doilea rând având nevoie de alţii pentru a-şi satisface nevoile instinctuale. în acest sens, credem că psihologia individuală este, în mod fundamental, psihologie socială sau, în termenii lui Sullivan, psihologie a relaţiilor interpersonale;

problema-cheie a psihologiei este cea a tipului particular de relaţie a individului cu lumea, nu cea a satisfacerii sau frustrării dorinţelor instinctuale singulare. Problema referitoare la ce se întâmplă cu dorinţele instinctuale ale omului trebuie înţeleasă ca parte a întregii probleme a relaţiei lui cu lumea, şi nu ca unica problemă a personalităţii umane. Prin urmare, în concepţia noastră, nevoile şi dorinţele care se concentrează asupra relaţiilor individului cu ceilalţi, cum ar fi dragostea, ura, tandreţea, simbioza, sunt fenomene psihologice fundamentale, în timp ce la Freud ele sunt doar urmări secundare ale frustrării sau satisfacerii nevoilor instinctuale.

Diferenţa dintre orientarea biologică a lui Freud şi propria noastră orientare socială are o importanţă specială în ceea ce priveşte problemele de caracterologie. Freud – şi, pe baza descoperirilor lui, şi Abraham, Jones şi alţii – a presupus că copilul simte plăcere în aşa-numitele zone erogene (gura şi anusul) în legătură cu procesul de hrănire şi defecare; şi că, fie prin suprastimulare, frustrare, fie prin sensibilitate amplificată organic, aceste zone erogene îşi menţin caracterul libidinal în anii de mai târziu, când, în cursul dezvoltării normale, zona genitală ar trebui să devină de primă importanţă. Se presupune că această fixaţie la nivelul pregenital conduce la sublimări şi formaţiuni reacţionate care devin parte a structurii de caracter. Astfel, spre exemplu, o persoană poate avea o pornire de a strânge bani sau alte obiecte, deoarece îşi sublimează dorinţa inconştientă de a-şi reţine materiile fecale. Sau o persoană se poate aştepta să obţină totul de la altcineva, şi nu ca rezultat al propriului său efort, deoarece este îmboldită de o dorinţă inconştientă de a fi hrănită, care este sublimată într-o dorinţă de a primi ajutor, cunoaştere şi aşa mai departe.

Observaţiile lui Freud sunt de mare importanţă, dar le-a dat o explicaţie greşită. A observat în mod corect natura pasională şi iraţională a acestor trăsături de caracter „orale" şi „anale". A observat, de asemenea, că astfel de dorinţe pătrund în toate sferele personalităţii, în viaţa sexuală, emoţională şi intelectuală a omului şi că ele colorează toate activităţile umane. Dar a considerat relaţia cauzală dintre zonele erogene şi trăsăturile

de caracter invers faţă de cum este ea în realitate. Dorinţa de a primi tot ceea ce vrea să obţină – dragoste, protecţie, cunoaştere, lucruri materiale – într-un mod pasiv, de la o sursă din afară, se dezvoltă în caracterul copilului ca o reacţie la experienţele lui cu ceilalţi. Dacă, prin aceste experienţe, sentimentul propriei sate forţe este slăbit de teamă, dacă iniţiativa şi încrederea de sine îi sunt paralizate, dacă se dezvoltă ostilitatea şi este refulată şi dacă, în acelaşi timp, tatăl sau mama lui îi oferă afecţiune sau grijă cu condiţia ca el să capituleze, o astfel de constelaţie conduce la o atitudine în care se renunţă la puterea activă şi toate energiile lui sunt deturnate în direcţia unei surse exterioare de la care va veni, în cete din urmă, îndeplinirea tuturor dorinţelor. Această atitudine capătă un caracter atât de pasional, deoarece este singura cate prin care o astfel de persoană poate încerca să-şi realizeze dorinţele. Că deseori aceste persoane au vise sau fantasme în care sunt hrănite, alăptate şi aşa mai departe se datoreşte faptului că gura, mai mult decât orice alt organ, este expresia acestei atitudini receptive. Dar nu senzaţia orală este cauza acestei atitudini; ea este expresia unei atitudini faţă de lume în limbajul trupului.

Acelaşi lucru este valabil pentru persoana „anală”, care, pe baza experienţelor sale particulare, este mai retrasă decât persoana „orală”, îşi caută siguranţa făcând din sine un sistem autarhic, suficient sieşi şi simte dragostea sau orice altă atitudine de exteriorizare ca o ameninţare a siguranţei ei. Este adevărat că, în multe cazuri, aceste atitudini se dezvoltă mai întâi în legătură cu hrănirea sau defecarea, care sunt principalele activităţi ale copilului de vârstă fragedă şi, de asemenea, principala sferă în care sunt exprimate dragostea sau oprimarea din partea părinţilor şi prietenia sau sfidarea din partea copilului. Totuşi, suprastimularea şi frustrarea legate de zonele erogene nu conduc prin ele însele la o fixaţie a unor astfel de atitudini în caracterul unei persoane; cu toate că, o dată cu hrănirea şi defecarea, copilul are anumite senzaţii plăcute, aceste plăceri nu capătă importanţă pentru dezvoltarea caracterului decât dacă ele reprezintă – la nivel

fizic – atitudini înrădăcinate în întreaga structură de caracter.

Pentru un copil care are încredere în dragostea necondiţionată a mamei lui, întreruperea bruscă a alăptării nu va avea vreo consecinţă caracterologică gravă; copilul care nutreşte o lipsă de încredere în dragostea mamei sale poate dobândi trăsături „orale" chiar dacă procesul de hrănire s-a derulat fără vreo tulburare specială. Fantasmele „orale" sau „anale" sau senzaţiile fizice din anii de mai târziu nu sunt importante datorită plăcerii fizice pe care o implică sau vreunei sublimări misterioase a acestei plăceri, ci numai datorită tipului specific de relaţie cu lumea subiacent lor şi pe care îl exprimă.

Numai din acest punct de vedere pot descoperirile caracterologice ale lui Freud să devină rodnice pentru psihologia socială. Atâta timp cât presupunem că, de exemplu, caracterul anal, tipic pentru pătura de jos a clasei de mijloc europene, este determinat de anumite experienţe timpurii ce au legătură cu defecarea, cu greu vom obţine date care să ne facă să înţelegem de ce o anumită clasă ar trebui să aibă un caracter social anal. Totuşi, dacă îl înţelegem ca pe o formă de relaţie cu alţii, înrădăcinată în structura de caracter şi decurgând din experienţele cu lumea exterioară, avem o cheie ca să înţelegem de ce întregul mod de viaţă al păturii de jos a clasei de mijloc, mărginirea, izolarea şi ostilitatea ei au dus la dezvoltarea acestui tip de structură de caracter.[CXLIV]

A treia diferenţă importantă este strâns legată de cele precedente. Pe baza orientării sale instinctualiste şi, de asemenea, pe baza unei convingeri profunde în natura rea a omului, Freud tinde să interpreteze toate motivaţiile „ideale" din om ca urmare a ceva Josnic"; un exemplu potrivit este explicaţia sa referi-

---

CXLIV F. Alexander a încercat să reformuleze descoperirile caracterologice ale lui Freud în termeni care sunt, în unele privinţe, asemănători propriei noastre interpretări (Cf. F. Alexander, „The Influerice of Psychological Fac- tors upon Gastro-Intestinal Disturbances", *Psychoanafytic Quarterfy,* voi. XV, 1934). Dar, deşi concepţiile sale constituie un progres faţă de cele ale lui Freud, el nu a reuşit să depăşească o orientare fundamental biologică şi să recunoască pe deplin relaţiile interpersonale ca bază şi esenţă a acestor pulsiuni „pregenitale". (n.a.)

toare la simţul dreptăţii ca efect al invidiei iniţiale pe care o are un copil pentru oricine are mai mult decât el. Aşa cum am subliniat înainte, credem că idealuri ca adevărul, dreptatea, libertatea, deşi sunt deseori doar vorbe sau raţionalizări, pot fi dorinţe autentice, iar orice analiză care nu se ocupă de aceste dorinţe ca factori dinamici este eronată. Aceste idealuri nu au nici un caracter metafizic, ci provin din condiţiile vieţii umane şi pot fi analizate ca atare. Teama de a nu reveni la concepte metafizice şi idealiste n-ar trebui să stea în calea unei astfel de analize. Sarcina psihologiei ca ştiinţă empirică este de a studia motivarea prin idealuri, ca şi problemele morale legate de ele şi, prin aceasta, de a elibera gândirea noastră asupra unor astfel de chestiuni de elementele neempirice şi metafizice care au înceţoşat aceste teme în abordarea lor tradiţională.

în sfârşit, ar mai trebui menţionată o diferenţă. Ea se referă la diferenţierea între fenomenele psihologice de lipsă şi cele de abundenţă. Nivelul primar al existenţei umane este cel al lipsei. Există nevoi imperative care trebuie să fie satisfăcute înainte de orice altceva. Numai atunci când omul are timp şi energie rămase în urma satisfacerii nevoilor primare, se poate dezvolta cultura şi, o dată cu ea, acele aspiraţii ce însoţesc fenomenele abundenţei. Actele libere (sau spontane) sunt întotdeauna fenomene de abundenţă. Psihologia lui Freud este o psihologie a lipsei. El defineşte plăcerea ca satisfacţie ce decurge din înlăturarea tensiunii dureroase. Fenomenele de abundenţă, ca dragostea sau tandreţea, nu joacă, de fapt, nici un rol în sistemul său. Nu numai că a neglijat asemenea fenomene, dar a avut şi o înţelegere limitată a fenomenului căruia i-a acordat atât de multă atenţie: sexualitatea. Conform întregii sale definiţii a plăcerii, Freud a văzut în sexualitate doar elementul constrângerii fiziologice şi în satisfacţia sexuală descărcarea tensiunii dureroase. Instinctul sexual ca fenomen de abundenţă şi plăcerea sexuală ca bucurie spontană – a cărei esenţă nu este descărcarea negativă a tensiunii – nu au ocupat nici un loc în psihologia sa.

Care este principiul de interpretare pe care l-a aplicat această carte pentru înţelegerea bazei umane a culturii? înainte de a

răspunde la această întrebare, ar putea fi de folos să amintim principalele tendinţe de interpretare de care diferă propria noastră interpretare.

1. Abordarea „psihologistă" ce caracterizează gândirea lui Freud, după care fenomenele culturale îşi au rădăcinile în factori psihologici ce decurg din pornirile instinctuale, care sunt influenţate ele însele de societate numai printr-un anumit grad de reprimare. Urmând această direcţie de interpretare, autorii freudieni au explicat capitalismul ca efect al erotismului anal şi dezvoltarea creştinismului timpuriu ca rezultat al ambivalenţei faţă de imaginea tatălui.[CXLV]

2. Abordarea „economistă", aşa cum este ea prezentată în aplicarea greşită a interpretării pe care o dă Marx istoriei. Conform acestei concepţii, interesele economice subiective sunt cauza fenomenelor culturale, cum ar fi religia şi ideile politice. Dintr-un asemenea punct de vedere pseudomarxist[CXLVI], s-ar putea încerca explicarea protestantismului ca nefiind nimic mai mult decât răspunsul la anumite nevoi economice ale burgheziei.

3. în sfârşit, există poziţia „idealistă", reprezentată de analiza lui Max Weber, Etica protestantă şi spiritul capitalismului. El susţine că noile idei religioase sunt responsabile pentru dezvoltarea unui nou tip de comportament economic şi a unui nou spirit al culturii, cu toate că subliniază că acest comportament nu este niciodată exclusiv determinat

---

CXLV Pentru o discuţie mai amplă a acestei metode, cf. E. Fromm, *Zur Entstehung des Christusdogmas,* Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1931 (n.a.)

CXLVI Numesc acest punct de vedere pseudomarxist deoarece el interpretează teoria lui Marx ca însemnând că istoria este determinată de mobiluri economice în termenii dorinţei de câştig material, şi nu aşa cum a vrut Marx să spună cu adevărat, în termenii condiţiilor obiective ce pot avea drept urmare atitudini economice diferite, între care dorinţa intensă de obţinere a bogăţiei materiale este doar una. (Acest lucru a fost evidenţiat în capitolul I.) O discuţie amănunţită a acestei probleme poate fi găsită în E. Fromm, „Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *Zeitschrift für Sozialforschung,* voi. 1,1932, p. 28 sqq. Cf. şi discuţia din Robert S. Lynd, *KnowledgeforWhat?,* Oxford University Press, London, 1939, cap. II (n.a.)

de doctrine religioase.
în contrast cu aceste explicaţii, noi am presupus că ideologiile şi cultura, în general, îşi au rădăcinile în caracterul social; că însuşi caracterul social este modelat de modul de existenţă al unei societăţi date; şi că, la rândul lor, trăsăturile de caracter dominante devin forţe productive ce dau formă procesului social. în ce priveşte problema spiritului protestantismului şi al capitalismului, am încercat să arăt că prăbuşirea societăţii medievale a ameninţat clasa de mijloc; că această ameninţare a avut drept urmare un sentiment de izolare neputincioasă şi îndoială; că această schimbare psihologică a fost responsabilă pentru interesul faţă de doctrinele lui Luther şi Calvin; că aceste doctrine au amplificat şi stabilizat schimbările caracterologice; şi că trăsăturile de caracter astfel dezvoltate au devenit apoi forţe productive în dezvoltarea capitalismului, care a rezultat el însuşi din schimbările economice şi politice.
în ce priveşte fascismul, a fost aplicat acelaşi principiu de explicare: pătura de jos a clasei de mijloc a reacţionat la anumite schimbări economice, cum ar fi puterea în creştere a monopolurilor şi inflaţia postbelică, cu o intensificare a anumitor trăsături de caracter, şi anume a pornirilor sadice şi masochiste; ideologia nazistă a apelat la aceste trăsături şi le-a intensificat; iar noile trăsături de caracter au devenit apoi forţe eficace în susţinerea expansiunii imperialismului german. în ambele cazuri observăm ca, atunci când o anumită clasă este ameninţată de noi tendinţe economice, ea reacţionează la această ameninţare psihologic şi ideologic; şi că schimbările psihologice determinate de această reacţie încurajează dezvoltarea forţelor economice, chiar dacă aceste forţe contrazic interesele economice ale acelei clase. Observăm că forţele economice, psihologice şi ideologice operează în procesul social în felul următor: omul reacţionează la schimbarea situaţiilor externe prin schimbări în sine însuşi, iar aceşti factori psihologici, la rândul lor, ajută la modelarea procesului economic şi social. Forţele economice sunt eficace, dar ele trebuie înţelese nu ca motivaţii psihologice, ci drept condiţii obiective; forţele psihologice sunt eficace, dar trebuie

înţelese ca fiind ele însele condiţionate istoric; ideile sunt eficace, dar trebuie înţelese ca fiind înrădăcinate în ansamblul structurii de caracter a membrilor unui grup social. Totuşi, în ciuda acestei interdependenţe a forţelor economice, psihologice şi ideologice, fiecare dintre ele are şi o anumită independenţă. Acest lucru este adevărat mai ales cu privire la dezvoltarea economică, care, fiind dependentă de factori obiectivi, cum ar fi forţele productive naturale, tehnica şi factorii geografici, are loc în conformitate cu propriile ei legi. Am arătat că acest lucru este valabil şi referitor la forţele psihologice; ele sunt modelate de condiţiile externe ale vieţii, dar au, de asemenea, un dinamism propriu; adică, ele sunt expresia nevoilor umane care, deşi pot fi modelate, nu pot fi suprimate. în sfera ideologică găsim o autonomie asemănătoare, ce-şi are sursa în legile logice şi în tradiţia corpus-ului de cunoştinţe dobândit în cursul istoriei.

Putem reformula principiul în termenii caracterului social: Caracterul social decurge din adaptarea dinamică a naturii umane la structura societăţii. Schimbarea condiţiilor sociale are drept urmare schimbări ale caracterului social, adică noi nevoi şi angoase. Aceste noi nevoi dau naştere la noi idei şi, ca să spunem aşa, îi sensibilizează pe oameni la ele; la rândul lor, aceste noi idei tind să stabilizeze şi să intensifice noul caracter social şi să determine acţiunile omului. Cu alte cuvinte, condiţiile sociale influenţează fenomenele ideologice prin intermediul caracterului; caracterul, pe de altă parte, nu este rezultatul adaptării pasive la condiţiile sociale, ci al unei adaptări dinamice pe baza elementelor ce fie că îi sunt inerente biologic naturii umane, fie că i-au devenit inerente ca rezultat al evoluţiei istorice.

INDEX

A

Abraham 243
acţiuni 8, 14, 36, 57, 82, 85, 98, '151, 152, 194, 239
activitate 30, 44, 84, 85, 95, 100, 112, 153, 179, 206,212,217, 990 9tR
adaptare 20, 21, 26, 36, 123, 175
adevăr 12, 32, 55, 134, 165, 166, 170, 171, 180,198, 209,212, 218, 223,226, 231,242
Adler, Alfred 132
Alexander, *F. 246* analiză psihologică a doctrinelor 62 a ideilor şi conceptelor 235
anarhie 222, 225, 226
Andreas 52, 55
Ansehen, R.N. 27
Aquino, Torna d' 67,81
Augustin 67, 81 automat vezi conformitate autoritate 12, 14, 31, 33, 64, 75, 76, 77, 96, 115, 120, 136, 143, 144, 145, 147, 150, 152, 181, 211,213,225, 226,236, 238

B

Balzac 24, 139, 140,218
Bartmann, B. 66, 68
Below, von 52
Benedict, Ruth 19
Bergson, H. 27
Bernard, L. 35
Biel 67, 68
Biserica Catolică 45, 68, 91, 99, 110
Bonaventura 67
Borkenau, F. 81
Brentano 52
Burckhardt, Jacob 9,19,45,46, 47,48
Butzer 58

C

Calvin 9, 51, 52, 63, 64, 66, 70, 74, 78,79,80,81,82,83,87, 88, 89, 99, 101, 104, 106, 159, 248
calvinism vezi protestantism
capitalism
efect asupra societăţii medievale 56 sqq., 69
efect asupra omului modern 95 sqq. caracter autoritar 142,146
al lui Luther 64, 71
al lui Hitler şi al nazismului 188 sqq.
caracter social 234, 235, 236, 240, 245, 249
Cassirer, E. 48 clasa de mijloc, şi capitalismul 41,46, 57, 87,'181, 186
şi protestantismul 52, 62, ' 70
şi nazismul 159,175,180, 186
şi libertatea 91, 98, 110, 186
vezi şi caracter autoritar
clase sociale 81, 90; vezi şi clasa de mijloc Clemenceau 194
complexul lui Oedip 18 conştiinţă 51, 87, 89, 136, 145, 151 '

D

Dante 48
Darwin 193 darwinism 193

dependentă 69, 103, 108, 126, 128, 14Ï, 148, 150, 153, 154, 201, 216, 226, 234
Descartes 214
Dewey, John 12, 13, 27 Dilthey 48, 50 distructivitate 139, 155, 156,
157, 158, 225 Dollard, J. 19
dragoste
şi dragoste de sine 104
sadică 127
masochistă 65, 127 şi
spontaneitate 14,219
Dostoïevski 133
Duns Scotus 67, 68
Durkheim 20

E

educaţie, rolul în formarea caracterului 204, 239 egalitate, conceptul de 98,150, 222
egocentrism, al copilăriei 31
egoism 103, 197
egotism *vezi* egoism Ehrenberg 52
Erickson, M.H. 161
Eu
forţă a 33, 106,219
eu social 106, 108 pseudo-eu 174 stimă de sine 108
dorinţă de a-ti pierde eul 76,’126, 13’3, 136, 138, 216
realizare a 216, 220 Ev
Mediu *vezi* societate medievală

F

factori psihologici în procesul social 14, 19, 93, 240, 249 faimă 50 fascism 13, 14, 78, 229; *vezi şi* nazism
filosofic autoritaristă 150 Frank, L.K. 60 Frederic al II-lea 47
Freud
conceptele de natură umană şi relaţie între individ şi societate 17
interpretarea istoriei 20
ostilitate faţă de sine şi supraeu 89 despre egoism 104 despre narcisism 105
despre sado-masochism 131
conceptul de caracter 142, 236
complexul lui Oedip 154
despre distructivitate 157
despre refulare 175,206
despre raţionalitate 208
atitudinea! faţă de problemele etice 224
despre rolul familiei 240
deosebiri fată de Freud 242
Fromm, E. 8, 34, 160, 247
Fromm-Reichmann, Frieda 159

G

Gay, M. 204 gândire, natură a 161, 208 Goebbels, Joseph 190, 197 Gorer, G. 138
Gratian 55
Green, Julian 119

H

Hallowell, J 19 Harkness, Georgia 80 Hartoch, A. 181,204
Hegel 108, 110
Heiden, Konrad 190 Herzog, H. 181
Hitler 9, 12. 40,65,88,130, 149, 177, 179, 180,’185,186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 235
Hobbes 14,129,141 Horkheimer, M. 90, 132, 209 Homey, Karen 16, 90, 125, 132,
151, 156
Hughes, R. 31
Hugo, Victor 149

Huizinga, J. 48, 50 idealuri 223, 246 ideologie nazistă 143, 178, 187 indignare morală 159, 180 individuatie 29, 30, 33, 137 individualism 13, 45, 46, 49, 100, 203, 226, 229 instinct 17,35, 131, 157, 192 instinct al morţii 131 izolare 8, 24, 25, 34, 35, 50, 59, 64,91, 107, 119, 156, 170, 179, 185, 216, 236, 248; *vezi* singurătate şi sentiment de neputinţă al individului îndoială 15,26,44,45,50,61, 64, 72, 73, 75, 84, 85, 86, 89, 95, 104, 115, 117, 123, 136, 137, 138, 139, 141, 155, 160, 162, 172, 175, 179, 186, 193, 206,212,214,220,223,225, 227, 248

J

Jones, E. 243

K

Kafka, Franz 118
Kant 104, 110, 145 Kardiner, A. 19
Kierkegaard 118
Kraus 52
Krupp 186
Kulischer 52, 53, 80

L

Lamprecht 52, 55, 58
Lasswell, H.D. 19, 180 legături masochiste vezi legături secundare
legături originare 30, 38 legături secundare 125 Ley 190 libertate lupta pentru 11 aspectul uman al 13 caracterul dialectic al 34, 38, 96 şi alegere 37 sensul ei în societatea medievală 75 în Renaştere 49 în capitalismul timpuriu 61,91 în protestantism 74, 79, 83, 90 în capitalismul modern 109, fugă de povara ei 119, 124 şi autoritate 143,213 şi nevroză 154 şi spontaneitate 216 sqq. rezumat 226
Linton, R. 19, 36 luteranism vezi protestantism Luther 9, 51, 52, 56, 57, 63, 64, 65, 66, 68,70,71,72,73,74, 75, 76, 77, 78, 80,81,82,83, 87, 88, 89, 99, 101, 104, 248
Lynd, Robert S. 209,247

M

Machiavelli 103
Mannheim, K. 19 Marcuse, H. 77
Marx 15,23, 108,110,247
masochism 125, 130, 138 în ideologia lui Hitler 196 în personalitatea lui Hitler 198
Mclver, R.M. 27
Mead, M. 19,60
Mickey Mouse, filme cu 118
mişcare sindicală 103,114,115
Moeller, van der Bruck 149
Mumford, L. 177,178 muncă atitudinea faţă de ea şi capitalismul 58, 168 şi calvinismul 85 în societatea medievală 85 în societatea modernă 236 şi spontaneitate 220
Murphy, L.B. 204
Mussolini 196

N

natură, semnificaţia pentru

Hitler 198
natură umană 20, 242 nazism
factori în analiza 177 bază a 178 şi caracter autoritar 188, 237
stabilitate a 200 opoziţie la 235
Neumann, E 181 nevrotic
şi normal, definiţia terme- ’ nilor 122, 143 şi activitatea raţională ’ 135,235
Nietzsche 15,110,118

O

Occam 67, 68
om
relaţia cu societatea 17
relaţia cu alţii 18, 25, 108 relaţia cu sine 108 conştiinţa de sine ca entitate separată 25,29,31, 45
nevoia de relaţie cu lumea 24, 221
ostilitate 21, 31, 34, 87, 88, 89, 139, 155, 205
Otto, Max 223

P

Pciscsil 52 păcat 37, 54, 68, 89, 104, 148 Petrarca 50
Piaget, Jean 31
Pirandello 214
proces social 16 propagandă politică 116 protestantism 47, 52, 62, 66, 95, 97, 100, 101, 109, 159, 235
dogmele lui Calvin 82
dogmele lui Luther 73, 83
psihanaliză 173
putere
atitudinea faţă de ea a caracterului autoritar 146
a lui Hitler 195
dorinţă de 14, 127, 129, 132, 141
a lui Hitler şi a conducătorilor nazişti 190 a Dumnezeului lui Calvin 83

R

Ranulf 88
Rauschning 150 reclamă 115, 146, 201, 211, 229 reformă vezi *şi* protestantism Reich, Wilhelm 132, 149, 185 Renaştere 46, 48, 91
Riezler 27

S

Sade, de 138 sadism 131, 137, 138, 139, 142, 193, 194
al lui Hitler şi al nazismului 188 ’ sado-masochism, teorii despre 131
„salvator magic” 151 Sapir, E. 19
Schachtel, Ernest 109, 181
Schapiro 9, 52, 56, 57, 58
Schleiermacher 148 Schuman, F.L. 180, 182 scolastici 68
scrisoare de indulgenţă 71
Seeberg, R. 66, 68, 69’
sentiment, natură a 161, 167, 205, 234
sentiment de neputinţă şi izolare a individului
în relaţiile cu individuatia 33, ¿23
cu protestantismul 74, 78, 83
cu capitalismul 100
cu şomajul 117
cu ameninţarea războiului 117
cu democraţia şi fascismul 203 ’ ’
şi masochismul 126 sado-masochism 133 caracter autoritar 150 conformitate 160, 175 Sf.Anton 54 Sigismund 56
simbioză 138, 139, 201
singurătate 24, 33, 41, 61, 64, 111, 118, 120, 124, 135, 160,

188,219, 225, 236; vezi şi sentiment de neputinţă al individului soartă 25, 36, 82, 148, 222, 228 societate medievală 43, 66 atitudine fată de muncă 85
faţă de activitatea economică 100
Sombart 52, 53 spontaneitate 153, 214, 216, 218,228 represie a 204 şi pseudo-răspunsuri 206 şi libertate 216 sqq. Steuermann, Carl 27
Stirner 110 structură de caracter 63, 92, 93, 96, 233, 235 *vezi şi* caracter social şi caracter social suferinţă 45, 88, 127, 135, 137, 148, 235
Sullivan, Harry Stack 16, 31, 104, 159, 243 supunere 13, 14, 31, 33, 34, 79, 101, 120, 146, 150, 189, 196

T

Tawney 9, 52, 53, 54, 59, 88
teologie medievală 67, 91
Thyssen 186
Tillich, R 27 tragedie, simţ al 207
Tratatul de la Versailles 178, 184
Trinkhaus, Charles E. 49, 69
Troeltsch, Ernest 51

V

Vierkand 131 voinţă, natură a 161, 170, 212

W

Weber, Max 51, 52, 83, 86, 88, 99, 248

Teora – Cartea prin poşta

Peste 100.000 cititori (februarie 1998) beneficiază deja de acest sistem. Lunar, alte câteva mii de noi cititori apelează la serviciile noastre.

Puteţi primi la domiciliu cărţile dorite, cu plata ramburs la primirea coletului!

Tot ce aveţi de făcut este să solicitaţi, printr-o simplă scrisoare, buletinul informativ al editurii noastre, care vă va fi expediat gratuit.

Precizaţi numele şi adresa dumneavoastră. Veţi avea astfel prilejul să fiţi informat asupra titlurilor Teora disponibile şi asupra celor în curs de apariţie, pe care le veţi putea comanda.

Nu ezitaţi! Contactaţi-ne acum pe adresa:

Editura Teora – Cartea prin poştă,
CP 79-30, Bucureşti

saui teleforîati4.31

20. Citat de Shapiro, op. cit, p. 21,22 (n.a.)

52. Cf. Max Weber, op. cit, p. 102; Tawney, op. *cit.,* p. 190; Ranulf, op. cit, p. 66 sqq. (n.a.)